

0 1274 VII

11.590

XXVII. KÖTET

1941. MÁRCIUS

1. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1941.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÜT 6

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezés.

Oldal

Gróf Apponyi Albert: Világnézet és politika 1

Szemle.

Dienes Valéria: Bergson † 30

Vita.

Mi a filozófia? *Kornis Gyula* bevezető előadása, *Dékány István*, *Mátrai László*, *Pozsonyi Frigyes*, *Zemplén György* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása 37

Platonizmus. *Kerényi Károly* bevezető előadása, *Magyaryné Techert Margit*, *Ivánka Endre*, *Faragó László*, *Kövendi Dénes* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása 64

Ismertetések, bírálatok.

A Bölcséleti Közlemények Schütz-száma. (Gerencsér I.) -- *E. Souriau*: L'instauration philosophique. (Vajda Gy. M.) — *K. Rahner*: Geist in Welt. (Ervin G.) — *Kibédi Varga Sándor*: Magyar és német filozófia. (Joó T.) — *C. G. Jung* — *K. Kerényi*: Das göttliche Kind. (Boda L.) — *F. Kallfelz*: Die Charakterkunde in der antiken Philosophie. (Zemplén Gy.) — *K. Domke*: Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. (Dési F.) — *A. Dyroff*: Der Peripatos über das Greisenalter. (Marót K.) — *G. Pico della Mirandola*: Über die Würde des Menschen. (Zemplén Gy.) — *A. H. Dakin*: Man the Measure. (Ervin G.) 91—106

VILÁGNÉZET ÉS POLITIKA.

Írta: Gróf APPONYI ALBERT.

I. A világnézet fogalma.

A) Világ és világnézet.

1. A világ fogalma. — 2. A szemlélet fogalma. — 3. A világnézet mint a világ egységének megragadása. — 3a. Közvetítés: A tömegek világnézete csak az öskinyilatkoztatáson alapulhat. — 4. Az egyén világnézetének rendszeres kibontakozása. — 5. A tudatosság mint a világnézet feltétele. — 6. A világnézetet megalapozó viszonylatok. — 7. Az En és a világ szembenállásának problémája.

1. A „világnézet“ kifejezésében a „világ“ és a „nézet“ szavak szerepelnek. Ezek pedig annyi különböző értelem-ben használatosak, hogy szükségesnek látszik mindkét szó pontos értelmét megállapítani, elsősorban pedig azt a jelentését, amellyel az összetételben szerepel.

A „világ“ szó igen gazdag értelmű kifejezés. Szokás beszélni „a benyomások, gondolatok és érzetek és i. t. vilá-gáról“, ami igen átfogó sokaságot és sokszerűséget, tulaj-donképpen összeséget fejez ki, mindezeknek a lelki tartalmak-nak összeségét általában, illetőleg valamely egyén benyo-másainak, gondolatainak és érzeteinek stb. összeségét. Beszé-lünk világpolitikáról, világgazdaságról, világközlekedésről és i. t. s ilyenkor mindezeknek a „világ“ fogalmával kap-csolatba hozott tevékenységeknek és viszonylatoknak termé-szetfölötti jelentését jelöljük meg; ámde egészen világos, hogy itt csupán csak a mi földgolyónkról van szó s vele mint egészszel a világot lezárjuk. Beszélünk természetesen a csillagok világáról is, amikor is a „világ“ szóval megadott összefoglalás az egész mindenséget átfogja; beszélünk az állatok és a növények világáról és ezzel az állat, illetőleg a növény kategóriájához tartozó egyedek összeségét fejezzük ki. Szokás azt is mondani: „egész világ választ el bennünket egymástól“; ez az elválasztó mozzanat átfogó jellegére utal. Az Evangélium némely helyen a „világ“ szóval egye-nest a bűnöket foglalja össze, vagyis mindazt, ami Istentől elvezet és a Gonoszhoz irányít. Itt tehát a „világ“ Isten ellentéte; a gonosz szellemet a „világ fejedelme“ elnevezés illeti. A felsorolást még folytathatnám; kevés gondolkodás-sal mindenki találhat még néhány effajta tényleg haszná-latoss, vagy használható kifejezést.



A „világ“ szó valamennyi alkalmazásának közös vonása az, hogy vele minden esetben bizonyos keretet állítunk föl, s éppen e keretbe tartozó dolgok összességét fogjuk egybe. A „világ“ tehát mindig bizonyos összességet jelent. A „világnézet“ szóban szereplő „világ“ jelentésére vonatkozó kérdés tehát így hangzik: Minő összességről van itt szó? Vajjon minden valóságos és elgondolható létező összességéről, vagy a létezőknek csupán csak bizonyos kategóriájáról? S az utóbbi esetben: hol kell megvonnunk a határt? Mily létezőket tartalmaz az így megszerkesztett kollektív fogalom, s melyek vannak belőle kizárva? Nézzük meg, milyen értelemben szokásos a „világ“ szót használni, illetőleg először azt vegyük szemügyre, hogy mit nem szokás érteni rajta. Mindenekelőtt sem a hívő, sem az istentagadó nem foglalja bele Istent, legalább is a személyes Istent, a „világ“ fogalmába. Az első Isten és a világ fogalmának, ennek az áthidalhatatlan, semminemű átfogóbb egyetemes-fogalomban fel nem oldható lényeg- és létkülönbségnek szembeállításában látja az istenhit alapvető tartalmát; az utóbbi szerint pedig Isten éppen azért nem létezik, mert a „világ“ őt nem tartalmazhatja, azaz a világon belül Isten nem található, a világon kívül pedig nem kell szükségképpen léteznie. A világban bennrejlő Isten fogalma értelmetlenség. A keresztény ember azokat a tiszta szellemeket sem számítja a „világ“-hoz, amelyekben hisz; róluk mint más világhoz tartozó lényekről beszél, esetleg valamennyiöket — éppen összességüket tekintve — a „szellemek világába“ sorolja, de ha minden közelebbi megjelölés nélkül beszél a „világ“-ról, e szellemi lényeket nem érti bele. Ha elgondoljuk, hogy ezek egyszer vagy másszor belenyúlnak e világ dolgaiba — amire a Szentírásban találhatunk példákat —, valami kívülről jövő, szokatlan, transzcendens tett képe jelenik meg előttünk.

Keressük talán az elhatárolás alapját az anyagi és a szellemi tényező fogalmának különbségében? Egyáltalán nem. Hiszen senkinek sem jut eszébe, hogy magát az embert a világon kívülálló lénynek tekintse; mindnyájunk tudatát áthatja, hogy mind szellemi, mind testi mivoltunkban — mégha sajátyszerű módon is — a világhoz tartozunk. Senki sem nevezi kívülről jövő benyúlásnak azt a hatást, amelyet az emberi értelem, az emberi tudás és az emberi képesség, egyszóval: az ember szellemi készségei e világ dolgaira gyakorolnak. Sőt ezt az emberi befolyást a világegyetem és a kozmikus törvények részesének tekintjük. De vaj-

jon miért? Mert a világ egyéb tényezői: az élettelen természet és ennek erői az embert is sokféleképpen befolyásolják és saját hatását is csak ezeknek az erőknek felhasználásával és törvényeik figyelembevételével juttathatja érvényre. A szellemi és anyagi tényezőnek az emberben feltételezett egysége miatt még tisztán szellemi tevékenységében sem független egészen az anyagtól; a fizikai állapot zavarai gyakran gátolják szellemi tevékenységét és kérdéses, hogy egyáltalán van-e olyan gondolkodás, amelynek eredete ne az érzéki észrevételből fakadó ösztönzés lett volna. Ezzel adottnak látszik a mindennapi szóhasználatban szereplő világ-fogalom természetes meghatározásának kritériuma. A mondottak szerint e kritérium nem egyéb, mint a kölcsönhatás, amiből az is következik, hogy a „világ“ szóval összefoglalt dolgok bizonyos törvényszerűségek rendszeréhez tartoznak. Itt tehát tapasztalati egységről van szó, amely lehetővé teszi, hogy az említett rendszerhez tartozó dolgok összességét összefoglaló névvel illessük. A világ az ember által megragadható tapasztalati egységek legáltalánosabbika. Ezek szerint a „világ“ kifejezést, amint az a „világnézet“ összetételében általában használatos, valamennyi megismerhető, véges vagy gondolt, szellemi és anyagi létező összeségeként definiálhatjuk, hozzátéve, hogy e létezők határozott törvények szerint lefolyó kölcsönhatást gyakorolnak egymásra. Így a csillagok minden bizonnyal a világhoz tartoznak, minthogy legalább is a gravitációs törvény értelmében egymásra kölcsönösen hatással vannak, nem is szólva egyéb kozmikus törvényszerűségekről és hatásokról, amelyek kutatása a tudomány véget nem érő feladata. Ezzel szemben e kölcsönös befolyásolás körén kívül álló, anyagtalan szellemi lények a fentebbi értelemben meghatározott világon is kívül állnak, noha maguk is egy külön világ tagjai lehetnek. Ha lenne bármilyen anyagi létező, amelyre világunk ismeretes erői nincsenek hatással, akkor a fentebb meghatározott világon ez is kívül állna és valami más „világ“-ba tartozna. Lehetne ugyan mindezeket a mi világunkon kívülálló, valóságos vagy elgondolható világokat a „létező“, mégpedig a határolt, véges és viszonylagos létező általános fogalma alá sorolni, és a lét eme közösségében Istennel, a velük fogalmilag összemérhetetlen, végtelen, abszolút lénnyel szembeállítva, sajátzerű létében valamennyit egy ú. n. „világ“-ban összefoglalni; e szerint a legáltalánosabb felfogás szerint Isten és a világ, a végtelen, korlátlan és a véges, korlátolt lét állnának egymással szemben. Erre az

alapra is lehetne világnézetet építeni és az emberi szellem minden bizonnyal hivatott a szemléletnek erre a legmagasabb fokára felemelkedni; magam is igyekezni fogok értekezésem során ezt az átfogó szempontot — amennyire csak lehet — érvényesíteni. Ám ha a világ fogalmának körét ennyire kiterjesztjük, megismerhető tartalmát rendkívül megszegényítjük, s ha objektív jelentésében fogalmunk kiszélesítése révén csak gazdagodhatik, a megismerő elme számára üressé lesz, úgyhogy tartalomban gazdag világnézet felépítésére kiindulásul nem használhatjuk. Ezért lényegileg ahhoz az elhatároláshoz fogok igazodni, amely szerint a világ valamennyi megismerhető (valóságos vagy gondolt), anyagi vagy szellemi, s egymással törvényszerű kölcsönhatásban álló létező összességét jelenti.

Esetleges ellenvetések és félreértések elkerülése céljából legyen szabad még a következő megjegyzést tennem. Fentebb a kölcsönhatás törvényszerűségeiről szoltam; ezzel a kifejezéssel azonban korántsem szándékoztam az akarat determinált voltának szószólója lenni. Ha az ember — miként magam is — az akarat szabadságát vallja, akkor számára e szabadság ténye éppen a kölcsönhatás rendszerét igazgató törvények egyikét jelenti.

Összefoglalásul még egyszer megismétlem: „világ“-on azoknak a lényeknek összességét értem, amelyeket valaminő közös törvényszerűség köteléke és az ebből folyó kölcsönös hatás-lehetőség kapcsol össze fogalmilag megragadható egységgé. Így tehát több világ is lehetséges. Jelen tanulmányomban a „világ szemlélet“ összetett kifejezésébe a *mi* világunk fogalmát illeszttem bele: hiszen ennek szemléletéről van szó elsősorban. Lehetséges azonban olyan világnézet is, amely a világ tágabb értelemben megragadott fogalmán alapul; ez a felfogás a „világ“ fogalmát Istenen kívül minden egyéb létezőre, tehát valamennyi világ összességére kiterjeszti. Ez az általános értelemben vett világnézet egyik metafizikai alapja a *mi* világunkból kiinduló szűkebbkörű világnézetnek is. Utóbbiról szándékozom itt — alkalmilag a felsőbb régiókra is kitérve — beszélni. Ezek a kitérések a szemlélet fogalmából önként adódnak. Ha ugyanis világ-szemléletünk (anélkül, hogy most részletesebb magyarázatba bocsátkoznánk a szemlélet fogalmával kapcsolatban, amire úgyis mindjárt rá fogok térni) teljességre tart igényt, ki kell terjednie olyan kapcsolatok megfigyelésére és megértésére is, amelyek világunkat más világhoz és a világon kívül álló Istenhez fűzik. Emellett annak megismerésére kell tö-

rekednie, hogy ez a mindeneket alapvetően meghatározó kapcsolat mennyiben tekinthető valamennyi világra nézve azonos természetűnek, s mennyiben mutat sajátoszerű jelleget a mi világunk esetében, azaz, hogy milyen értelemben beszélhetünk — s beszélhetünk-e egyáltalán — egy valamennyi világot átfogó s így Istennel szembeállítható világ egységéről. Röviden: a világszemléletnek világunknak a mindenségben elfoglalt helyzetét és a végtelen lényhez való viszonyát is át kell tekintenie.

2. Mit jelent most már ez a „szemlélet”? Mire gondolunk több-kevesebb világossággal, ha világnézetről beszélünk? Nyilván a világ nézésére, szemlélésére. Már megállapítottuk, hogy mit jelent a világ fogalma, de mit értsünk itt szemlélésen? Az ember akkor „szemiél” valamely tárgyat, ha azt teljes egészében ragadja meg; e meghatározás mind a szellemi, mind a testi szemlélésre érvényes. Akkor szemlélek például valamely fát, ha az a maga egészében látóteremben van. A szemlélet — a látás képessége, a tárgy távolsága és megvilágítása szerint — lehet világosabb és elmosódottabb, de az egész tárgyat tartalmaznia kell. Ha a fának csupán egyik ágát látom, csak anyagi szemléletem van róla. Eljuthatok ugyan különböző ágak egymásutáni szemléletével és szellemi konstrukció útján az egész fa szellemi szemléletéhez, minthogy az egészet éppen ez a szellemi látás ragadja meg, azonban anyagi mivoltában csak azt látom, ami teljes egészében látómezőmben van. De ha általánosságban mérlegeljük, mit jelent a „szemlélet”, nyilvánvaló, hogy e szó nem csupán a látási észrevételre vonatkozik, hanem az észrevevés minden fajtájára: az érzéki, képzeleti és gondolati megragadásra egyaránt. Valamely zenedarabot csak akkor „szemlélek”, ha azt mint *egészet* hallok és szerkezetében ragadom meg; egy tragédiát csak akkor „szemlélek”, ha azt jelentésének egységében fogom fel. (Többértelmű dolog többféleképen, de mindig csak valaminő egységben szemlélhető; néha — mint látni fogjuk — töredékes ismeret is eredményezhet szemléletet, önmagában véve azonban sohasem „szemlélet”.) Tudományos vagy filozófiai tételt akkor szemlélek, ha tartalmának és jelentésének egészét át tudom pillantani (természetesen itt szem előtt kell tartanunk a világosság különböző fokairól fentebb mondottakat). A szemlélet, különösképp pedig a szellemi szemlélet, lehet befejezetlen állapotban is, azonban mindig valamely egész megragadására kell irányulnia, mégpedig — amennyiben lehetséges — annak egységként való felfogá-

sára. Ennek az egységnek megállapítása, mégha természetét hiányosan vagy tökéletlenül fogjuk is fel, már a szemlélés kezdetét jelenti; ez azután még tökéletesedhetik. Szemléleteink többnyire tökéletlenek, azonban a tökéletességhez minden határon túl közeledhetnek. A „szemlélés” kritériuma tehát az egyszerű megismeréssel szemben az egységbenlátásra való irányulás.

3. A világ szemlélete ezek szerint a világ egészének, teljes jelentésének hézagtalan átpillantása volna. A világnézet tehát mindazoknak a valóságos és lehetséges dolgoknak megismeréséből épülne fel, amelyeket valaminő itt uralkodó törvényszerűség és a kölcsönös befolyásolás belőle következő lehetősége az általunk ismert legfőbb egységgé köt össze; jelentené továbbá annak a kapcsolatnak a megismerését, amely világunkat a többi világhoz és a világon kívül álló Istenhez fűzi. De vajjon lehetséges-e egyáltalán az ilyen szemlélet? S ha igen, hogyan jöhet létre?

Mielőtt azonban erre a kérdésre megfelnénk, fordítsuk figyelmünket a szemlélet problémájának egy másik oldalára. Ha „szemlélés”-ről beszélünk, nem csupán átfogó megismerésre, hanem egyszersmind *közvetlen* megragadásra gondolunk. A „szemlélés”-nek — mint a megismerés egyik fajtájának — kritériuma éppen a közvetetlenség. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden megismerés, amelyből később szemlélet (belátás) lett, eleve közvetetlennnek tekinthető, vagy más szavakkal: tüstént mint belátás jelenik meg. Éppen a szellemi látás esetén fordul ez ritkán elő; a megismerés többnyire több fokon küzdi föl magát, amíg a belátás magaslatára: egyetemességre és közvetetlenségre emelkedik. Az ú. n. intuíció, amely bizonyos adottságokba vagy bizonyos vonatkozásokba egyszeribe bele„lát”, csak kivételes eset; megbízhatósága kérdéses és másokkal közölni is nehezen lehet, ha nem éppen lehetetlen. Általános igazság, hogy: per aspera itur ad astra. A szemléletre vezető utat többnyire csak kemény szellemi munkával lehet végigjárni. Az ily módon kiküzdött szemlélet azonban megbízható és másokkal is közölhető.

S most visszajutottunk eredeti kérdésünkhöz. Vajjon egyáltalában lehetséges-e világnézetre — azaz a világ teljes, közvetlen megismerésére — igazi mivoltában és valamennyi viszonylatában szert tenni s ha igen, miképen lehetséges?

Már első pillanatra kizártnak tekinthető, hogy a világnézet valamennyi egyedi dolog megismeréséből alakuljon ki,

A tudomány mind nagyobb mérvű specializálódása eleve reménytelenségre kárhoztat minden arra irányuló kísérletet, hogy a megismerésnek akár egy körülhatárolt területét is, a hozzátartozó valamennyi egyedi jelenség, valamennyi törvény és kapcsolat számbavételével *teljesen* kimeríthessük; hogyan ragadhatnók meg akkor mindezt *közvetetlenül*, a közvetlen szemlélés módján? Minden egyes szaktudományban felfedezés felfedezést követ és a régi problémák mellett — amelyeket az új felfedezések sem tudnak eltüntetni — újak keletkeznek. A lezárt, kiérlelt világszemlélet tehát nem jelenthet minden egyedi megismerés eredményét magába foglaló enciklopédikus tudást, habár a tudományos kutatás ilyenfajta világszemléletet látszik előkészíteni. Más szellemi nézőpontot kell tehát keresnünk, amelyből a világ egészének közvetlen szemlélése lehetségessé válik.

Hol keressük ezt a kiindulópontot? Emlékezzünk vissza a világról adott meghatározásunkra; e szerint a világ mindazoknak a valóságos vagy elgondolható szubsztanciáknak az összessége, amelyeket közös törvényszerűség köteléke és a *kölcsönös* egymásrahatásnak ettől a törvénytől megszabott lehetősége kapcsol egységbe. Ennek az egységnek, ennek a közös törvényszerűségnek megragadásáról van szó, s íme: itt kínálkozik az a nézőpont, amelyből az összeség átpillantható és — ebben a vonatkozásban — közvetlenül szemlélhető.

Ha mármost ez a szemlélet lényegében nem is egyéb, mint a világ egység-elvének megpillantása, semmiképen sem kell azt gondolnunk, hogy az egység szemlélete üres, hiszen lényege éppen az, hogy minden egyedi dolgot és egyedi kapcsolatot átölel; a világ egységébe úgy látunk bele, mint ahogy az egységet valamely bonyolult tárgy — hogy egy már előbb is használt példát alkalmazzak: valamely fa — anyagi szemléletében felfedezzük. Ilyenkor nem tekintünk minden ágat és minden levelet önmagában, hanem a fa valamennyi szervének azt az együttműködését szemléljük, amelyből a fa egésze kialakul. A szemlélő megteheti — sőt meg is kell tennie, ha azt akarja, hogy az egészről megbízható képe legyen —, hogy látómezejét pillanatnyilag a fa egyik részére, egyik ágára, vagy levelére korlátozza. Ha azután tekintetét ismét a fa egészére fordítja, látását a megelőző rész-szemléletek élesítik és gazdagítják. Oly részeket tudatosultak most benne, amelyeket az egész szemléleténél nem vett észre; ezek a képet sokszínű, gazdag tartalommal gyarapítják, anélkül, hogy egységét megzavarnák.

Emlékezzünk csak vissza azokra a fejtegetésekre, amelyekben leszögeztük, hogy a szemlélet közvetlensége nem zárja ki azt, hogy magaslatára az út ne aprólékos és részletekbe menő szellemi munka fokain át vezessen, sőt általában véve az igazi belátásnak ez egyenest feltétele. Így van ez már az anyagi szemléletnél is. Ha mostmár, a fa példájánál maradvá, ennek szellemi szemléléséről van szó, azaz a fát élettörvényeinek összességében és végső rendeltetésében egységesen akarjuk megragadni, szemléletünket szükségképen meg kell, hogy előzze a csírázás, a növekedés, a lombosodás, a virágzás és a gyümölestermés, valamint a fa sokféle hasznosíthatóságának részletekben való tanulmányozása; ennek alapján fog azután a fa mivoltáról és a természetben való szerepéről eleven és tartalmas, egységes összkép kialakulni.

Itt talán helyénvaló néhány általános megjegyzést közbeiktatni a specializálódás és valamely nagyobb egység egészben való felfogásának viszonyáról, különösképen azért, mert e viszony tisztázása a világnézet további fogalmi magyarázata szempontjából is igen nagy jelentőségű. A részletekbe mélyedő kutatás valamely önmagában véve üres egyetemes-fogalomnak tartalmat ad. Ezt a tartalmat teljes gazdagságában aligha tekinthetjük át, azonban egyes részeit kiragadhatjuk s ezzel az általános fogalmat megvilágítjuk s egyszersmind megvizsgáljuk. Csakhogy a részproblémák kutatóját mindig az a veszély fenyegeti, hogy elvesz a részletmunkában és az egésszel való kapcsolatot elveszíti, vagy legalább is helytelenül általánosít. Ez a veszély különösen korunknak a részkutatás jegyében álló szellemi életére leselkedik. A mai kornak nincs egységes filozófiai szelleme. A tapasztalati ismeretek lenyűgöző gazdagsága, feldolgozásuk hatalmas feladata szinte minden erőt igénybe vesz. Olyan állapot ez, amelyben „a fáktól nem látjuk az erdőt”; s korunk szellemének ezen a téren ki kell tomholnia magát. Hiszen az erdő mégis csak megvan s egyszer majd rá fogunk eszmélni, hogy az újonnan felfedezett fák növekedésével éppen ez az erdő bontakozott ki oly pompásan s éppen ez az erdő érteti meg legtöbb fájának jelentőségét is. Hol található tehát az érintkezési pont, vagy hol találhatók az érintkezési pontok a részletmunka és az egészre irányuló szemlélet között? Mindenütt, ahol két dolog törvényszerűsége között kapcsolat áll fenn és ezzel valamely közös egészbe való tartozásuk megmutatkozik. A fa példájánál maradvá: ahol anyagának építésre vagy tüzelésre való alkalmassága megnyilvánul, ahol virágainak illatárja és mézraktára, gyü-

mőleseinek értékes táplálékvolta és í. t. felismerhetővé lesz, ahol tehát a fa az állatok és emberek világával teleologikus kapcsolatba lép. Az egyedi- és rész-törvényezerőségek met-széspon-tjai az egészre vonatkozó törvényserűség elemei: az egyes- és részleges-összefoglalásoknak az egész egységbefogásához való vonatkozását jelölik. (Mert az egyszerű egyedi létező és a világ egésze között a rész-összeségek, részlettartományok stb. egész hierarchiája fekszik.)

3a. Ezzel — úgylátszik — megmutattam a logikai utat, amelyen az emberi ész a világnézet magaslatára eljuthat. A természetes megismerés mindig az egyedi dolgokból indul ki. A következő lépés azután ezek összefűggsének felismerése: az ész különféle összeségeket, egységeket szerkeszt és állít fel, míg végül a legáltalánosabb összefűggshez, a legfőbb egységhez jut. Szerkesztőképessége azonban nem azonos az egyedi megismerést megelőző valamilyen apriori összefűggs birtokával: ennek feltételezését semilyen szűkségképiség sem indokolja.

Más kérdés azonban, hogy az emberi tömegek valóban ezen az úton jutottak-e — vagy egyáltalán: juthattak-e — egész földrészeket és népeket átfűgő világnézethez? A logikai út számtalan évezreden vezetne keresztül és ez meg is felel annak a feltevésnek, hogy az emberi fejlődés félígmeddig állati létből indult ki. A világnézet pusztán racionális kibontakozása azonban még így is nehezen képzelhető el. Ugyanis a dolgok természetéből folyik, hogy az a képesség, amely a jelenségvilágot összefűgő és egységesítő erőket homályosan megsejti és ezeket többé-kevésbé helytálló rendszerbe illeszti, az emberiség fejlődésének előrehaladott állapotában is csak kiválasztott szellemeknek adatott meg. Tapasztalati tény továbbá, hogy ezek a kiváló szellemek eszmélkedéseik eredményeit tekintve módfelett eltérnek — és mindig el is tértek — egymástól; csupán csak szellemének hatalmával egy sem tudott közülük néhány tanítványnál többre szert tenni. *Tömegeket* csak az a tanító tudott megnyerni, akinek — legalább hite szerint — felsőbb küldetése volt és ezt az emberekkel is el tudta hitetni. A tömegeket megmozgató világnézet minden esetben ilyen természetfölötti eredetű, ami már önmagában is bizonyítja, hogy a világnézet csupán immanens fűfogása, az egységelvet a világ erőiből magyarázó szemlélet, elégtelen. A világon kívűll álló elv ösztönös sejtése, homályos sejtése általános emberi tulajdonság; mindenki számára mértékadó megfűgal-

mazására viszont az ember — pusztán emberi képességeivel — képtelen.

Hogyan magyarázható mármost az a tény, hogy voltak olyan emberek, akiknek sokan elhitték, hogy tanaik felsőbb eredetűek? Ehhez először is fel kell tennünk, hogy az emberben van valami belső készség, ami őt a magasabbrendűre, a több-mint-emberire képesíti. De honnan ered ez a képesség? Másodszor esetről-esetre fel kell tennünk a küldetésben való hitet. De hogyan? Mindazok, akik ilyen küldetéssel léptek fel és hatottak (miközben részint új világnézetet hirdettek, részint a meglévő tanításokat egészítették ki), csalók vagy hallucinálók lettek volna? Mindaz, ami az emberek legmélyebb és legnemesebb szükségletét elégíti ki — vagy legalább is: szándékozik kielégíteni —, mindaz, amire végső elemzésként az emberiség rendje, tehát a világrend betetőződése épül, nem lenne egyéb üres hazugságnál és csalásnál? A világrend csupán csalások műve? Az ilyen szörnyűséges feltevést mind értelmünkkel, mind érzelmünkkel elutasítjuk. A hazugság mint Demiurgosz örült elképzelés. Ami létezik, csak igazságon alapulhat. Az alapvető tételeket, mégha tévedés keveredik is hozzájuk, nem a tévedés, hanem a bennük kifejezésre jutó igazságmozzanat hordozza.

Az őskinyilatkoztatásról szóló keresztény tanítás mind-ezeket a nehézségeket egy csapásra megoldja. Szerinte az első embernek maga Isten nyilatkozott meg. Miután azonban az őskinyilatkoztatás a bűnbeesést követő időkben emberi hozzátoldások folytán elhomályosodott és mindenféle tévtanokkal keveredett, Isten később is megvilágosított hivatott férfiakat, hogy az eredeti tanítást teljes tisztaságban helyreállítsák. Ámde munkásságuk nem jutott el minden néphez s így az őskinyilatkoztatás elferdítésének folyamata tovább mélyült, ami a technikai fejlődéssel különben is könnyen együttjárhat. Az ősi tanításból azonban mindenütt megmaradt valami és — gyakran tudattalanul is — alapul szolgált az említett kiválasztott szellemeknek, hogy az eredeti istenismeretet pusztán becsületes emberi gondolkodással megközelíthessék. Állításunkat, amely szerint a legsötétebb történelemelőtti korok elvadulása, eldurvulása és erkölcsi romlása nem azonos az emberiség állapotával, hanem éppen ellenkezőleg: az emberiség elfajulását jelenti, a legújabb etnográfiai kutatások fényesen bebizonyították. Ugyanis bizonyos ú. n. ősnépeknek fizikai tulajdonságai és technikai visszamaradottsága arra mutat, hogy ősi állapotukat mindmáig változatlanul megőrizték. Ezeknél az etno-

gráfusok a monotheizmus és monogámia elvein, valamint az igazságszeretet és jóakarat érzületén nyugvó, viszonylag magas erkölcsi kultúrát találtak. Romlatlan erkölcsiségüket talán éppen azért sikerült megőrizniök, mert elszigeteltségük és életmódjuk egyszerűsége az erkölcsi romlás indítékait távoltartotta tőlük.

E téren minden bizonnyal még sok tisztázandó kérdés van, ami az illetékes tudományok feladata. Azonban a nagy tömegek világnézetének eredetére vonatkozó keresztény tanítás — amelyet az imént nagy vonásokban bemutatam — nem szorul bizonyításra. Alátámasztását az a tény adja meg, amely szerint általános elfogadtatásra csak az a világnézet tarthat igényt, amely transzcendens alapelvekre hivatkozhatik; támasztéka továbbá az az axióma is, hogy valamely egyetemes, minden adottságot megalapozó és a világegyetemnek is alapjául szolgáló lelki szükséglet nem jelenthet üres hazugságot és illúziót. E lelki szükségletnek végső elemzésben igazságon kell alapulnia és egy szükségszerű létező iránti törekvést kell kifejeznie. E szükségszerű létezőt pedig könnyű felismerni. A világegyetem rendjének és törvényszerűségének megkoronázása az emberek közötti kapcsolatok rendje és törvényszerűsége. Ámde, amíg a természeti lények körében e törvényszerűséget tőlük függetlenül ható erők biztosítják, az ésszel és szabad akarattal megáldott lények világának rendjét és törvényszerűségét szellemi tevékenységükkel nekik maguknak kell megteremtieniök, mégpedig úgy, hogy annak normáját a nagy tömegek is elismerjék. Ezt azonban az egyes emberek munkássága sohasem érheti el; nagy tömegeket csak — az észről később mindenestre igazolt — tekintélyi befolyás ragadhat meg. Ilyen befolyásra pedig pusztán az emberi felsőbbbségnek megint csak sohasem sikerült szert tennie. Az isteni kinyilatkoztatás tehát bárminő világnézetnek posztulátuma.

4. Ha most az egyéni világnézet kialakulásának problémájára visszatérünk, nyilvánvaló, hogy az ész csupán a maga erejéből eredetileg nem valami egészből indul ki, amit azután intellektuálisan részeire darabol: az ésszel eleve adott egységben-látás képességének feltevése semmiképpen sem indokolható. Igaz ugyan, az egység megragadására képesek vagyunk, azonban a megismerés eredetileg az egyedi dolgokból indul ki és ezek összefüggéseinek megállapítása után vezet valaminő törvényszerűséghez, illetőleg e törvényszerűséggel képviselt egységhez, végeredményképpen tehát a világ egységéhez. Utunkon azután mindenestre visszafor-

dulunk, hogy most már az egyedi dolgokat az egységből kiindulva tökéletesen megérthessük.

Nyilvánvaló — mint láttuk —, hogy minden valóságos és lehetséges egyedi dolognak és részegységnek tapasztalással való megismerése egyszerűen lehetetlen; ezért ütközik — ügylátszik — áthághatatlan akadályokba a világnézetnek az egyedi tárgyakkól kiinduló megismeréssel való kialakítása. A nehézség azonban logikailag áthidalható. Nem kell ugyanis azt gondolnunk, hogy gondolkodásunk eleve tökéletesen kiérlelt világnézetet állít elénk; ennek kialakulását ugyanis a világnézet megsejtésének különböző fokai előzik meg és ha az összefüggések vagy hatások bizonyos csoportját valamiképpen észrevesszük (tehát: csak „valamiképen“, azaz egyáltalán nem a közelebbi okok tudományos feldolgozása és megragadása révén, hanem pusztán tapasztalatiilag), ez már elég ahhoz, hogy „mögöttük valamit“ megsejtsünk. Általában éppen az a helyzet — ami eléggé érthető is —, hogyha az ember nem képes valamely jelenség (pl. egy természeti jelenség) sajátzerű közvetlen okát felismerni, könnyen hajlik arra, hogy a közvetlen ok helyébe valamely végső okot állítson, vagy helyesebben: egy megsejtett végső okot helyettesítsen be. A fordított jelenség — aminek ma látjuk példáját — az, amikor a közvetlen ok pontos ismeretében ezt teszi az egységet létesítő végső ok helyébe, amely után már nem akar kutatni. Mindkét eljárás egyformán helytelen. Az első primitív korokban szokásos, a második magas technikai kultúrájú korszakok eltévelyedése, amikor az ember a természeti erők megismerésében és hasznosításában való rohamos haladásától megreszegedve elveszti a fejét. Primitív korokban az ember a természet jelenségeit rejtélyes, lenyűgöző folyamatoknak érzi és hajlandó azokat isteni erők működésének tekinteni; a természeti megismerés előrehaladásának korszakaiban viszont azt hiszi, hogy az isteni erőknek a természetből való kiiktatása az isteni elvet minden téren nélkülözhetővé teheti. Ebből érthető az a paradox helyzet is, hogy amikor a fejlődő természettudományos és technikai kultúra ennek a balhitnek áldozatánul esik, világnézet szempontjából még a kezdetleges, műveletlen korokénál is mélyebbre süllyed. Egyelőre azonban mindezekből a megfontolásokból csak azt a következtetést akarom levonni, hogy a gondolkodást munkára ösztönző és a szó mai értelmében vett tapasztalati észrevételekkel együtt indul meg a lelki folyamat, amelyet fentebb az érzékelhető természet fölött álló egységelv — és

pedig, mint rögtön látni fogjuk: transzcendens jellegű egy-ségelv — azaz a világnézet megsejtésének neveztem. Az is nyilvánvaló, hogy ennek az érzelemszerű, sejtő tudásnak a jelenségvilág tökéletesedő megismerésével együtt át kell alakulnia, és hogy ennek az átalakulásnak olyan kritikus állapota is vannak, amelyekben a világnézet transzcendens jellegét az immanens befolyások ereje időről-időre elhomályosítja; teljesen azonban még ilyenkor sem tűnteti el. Ugyanis önkénytelenül is felmerül itt a kérdés: vajjon világunk határai egyszersmind a létezés határait is jelentik? Hiszen a világot minden gazdagsága ellenére mégis csak végesnek ismertük fel! S ha valóban van rajta kívül még más valami is, minő létező ez? S vajjon világunk kapcsolatban állhat-e vagy kapcsolatban kell-e, hogy álljon ezzel a feltételezett létezővel? Mert ha ilyen kapcsolatot valóban kimutathatnánk, ez a világ lételvének lényeges, sőt leg-lényegesebb tényezője lenne, úgyhogy felismerése nélkül szó sem lehetne a világ egészben való szemléletéről, azaz a világnézet tartalmának megragadásáról. Hiszen ez a kapcsolat a világnézet tartalmának lényegét jelentené, annak egye-nest meghatározó és jellemző tényezője lenne. Ezek a kérdések itt nemcsak felmerülhetnek, hanem *kell* is, hogy felmerül-jenek: az ember természetéből folyik, hogy kutatása a vé-ges dolog határainál nem állhat meg és azokat szükség-képen átlépi; az emberi szellem nem nyugszik addig, amíg kérdéseire minden téren feleletet nem kapott. Mert mindent elviselhet, de az ürt nem tudja elviselni. Ahol az emberi tudás ürre bukkan, ott vagy valamely emberfeletti hatalom segítségéért folyamodik, vagy képzeletére bízva magát és ennek alakulataival népesíti be az üres területeket. Az em-beri szellem szent filozófiai (és erkölcsi) dühét, a megisme-rés horror vacui-ját néha a legdurvább babona pótolja.

Attól a pillanattól kezdve, hogy a világnézet megsejtése valamiképen — azaz éppen világnézet formájában — testet ölt, a tapasztalati tudás fejlődése és a világnézet kibontako-zása között folytonos kölcsönhatás alakul ki. Ez a világ-nézet rendszeres kialakítására egyre átfogóbb és alkalma-sabb szempontokat nyújt. A világnézet kiépítéséhez vezető út utolsó szakasza a világhoz tartozó valamennyi létező leg-átfogóbb szempontból való rendszerezése. (Azokról a léte-zőkről van tehát itt szó, amelyeket — mint láttuk — ugyan-az a törvényszerűség határoz meg, azaz, amelyek szerves kapcsolatban állnak egymással és így egymásra hatást ké-pesek gyakorolni.) E végső rendszerezésből a következő rész-

egységek adódnak. Először az élettelen és mozdulatlan anyagi dolgok tartománya. Azután az önmagukban ugyan csak mozdulatlan és megismerőképeség nyomait sem mutató élők világa. Harmadszor a spontán mozgási készséggel és merev érzéki megismerőképeséggel felruházott élők osztálya. Végül az értelemmel, a megismerés és a szellem képességeivel megáldott, erkölcsi felelősségének tudatában levő, szellemi erőit és erkölcsi öntudatát tekintve korlátlan fejlődésre képes lények birodalma. Az ásványok, a növények és az állatok, végül pedig az emberek világa jelentik azokat a végső rész-összeségeket, amelyekből a „világ“ legfőbb egysége összetevődik. Azonban az egyszerűsítésben még tovább is mehetünk, amikor végül is két legfőbb természeti alosztályra bukkanunk, aszerint, amint általában az életet vagy az értelmi és erkölcsi adottságot választjuk a felosztás alapjául. Az első esetben az élettelen és az élő lények, a másodikban a természet és az ember adják a végső alosztályokat (amikor is a természet fogalma alá az önálló, tudattalan szubsztanciákat foglaljuk). Mármint az a kérdés: e két elágazó rendszer közül melyikre épülhet fel a világnézet?

5. Feleletem e kérdésre: világnézetet csak a második felosztás alapján építhetünk fel. Mégpedig egész egyszerűen azért, mert világnézetre csak értelmes lények tehetnek szert; s míg a tudattalan létezők a világnézetnek csupán csak tárgyaiként szerepelhetnek, az értelmes lények annak egyszersmind alanyai is lehetnek; sőt: csak ők képesek világnézeti alanyok lenni. Hiszen a világ csak bennük ébred öntudatra és világunknak az esetleges más világokhoz, valamint a világon kívül, a világ felett álló lényhez való kapcsolatait — amennyiben ilyenek vannak — csak ők közvetíthetik és ismerhetik fel. A tudattalan lényt merőben immansz léttörvénye mindenképen a világhoz köti; a világon kívül álló lényvel akkor és csak akkor léphet kapcsolatba, ha az értelmes lény léttörvényéhez kapcsolódik. Önmagában tekintve semmi olyan kapcsolata nincs, amely világán túlmutatna, kivéve talán megteremtését; de létrejötte is csak az értelmes lény számára való rendeltségéből érthető meg (amint azt később még ki fogom fejteni). Világunkban minden az értelmes lényre, az emberre irányul; nélküle a világ el sem gondolható. Vagy talán elgondolhatunk olyan — létező — világot, amely örök mozdulatlanságban szunnyad, vagy folytonosan tevékeny ugyan, de törvényszerűségét senki sem ismeri fel, törvényszerűsége semmi célt sem szől-

gál? Ilyen világ fennállása megmagyarázhatatlan rejtély, teljes értelmetlenség volna; ez sem önmagától nem jöhetett volna létre (immanens, szükségszerűséggel), sem értelmes lény nem teremthette volna. Egészen világos, hogy itt minden a tudatosságon fordul meg, ami magábanvéve természetesen még nem jelenti a világ lezárását, de ezt mindenestre lehetővé teszi.

6. Fentebb említettük, hogy a világ végső törvényszerűségének elemei az egyedi- és rész-törvényszerűségek metszéspontjaiban lelhetők fel. Alkalmazzuk most e tételt, hogy vele a világnézet betetőzéséül a világ végső törvényszerűségét megtaláljuk. Ekkor nyilvánvaló, hogy a világnézet immanens oldalának feltárására a természet és az ember törvényszerűségeinek közös pontjait kell gondosan megállapítanunk. E kétféle törvényszerűséget nem ismerjük el egyenjogúnak, noha mindegyik önálló és a másikkra hatást gyakorol. Az ember ugyanis nem csupán értelem és erkölcsi tudatosság, nem tekinthető *csak* szellemi lénynek: testi mivolta a természethez köti, fizikai léte az állati lét törvényeinek rendeli alá, sőt szellemisége is — még ha nem is magyarázható a testi adottságokból és szellemi, azaz anyagtalan elvet tételez fel — egész élete folyamán oly szoros kapcsolatban áll testével s annyira függ a testi szervek működésétől, hogy ezek zavarai az ő munkáját is megbénítják. Másfelől viszont az embernek megadatott, hogy szellemi tevékenységével a természeti erők működését befolyásolja; ugyanis az erők hatásának konkrét feltételeit a tudományos megismerés vagy a mindennapi tapasztalás útján felderítheti, s ekkor a természet tényezői (mint pl. a kémiai anyagok, az erőtermelő, vagy erőszervező központok, a növény- és állatvilág egyedei) között olyan kapcsolatokat teremthet, amelyekből természeti szükségszerűséggel céljait szolgáló hatások jönnek létre. Ily módon használjuk fel céljaink szolgálatában a hideget és a meleget, az elektromosságot és a mágnességet, földünk vegyi anyagait, a gőz feszítő erejét, a nehézségi erőt, a súrlódást, a szelet és a vizet; így szabályozzuk a növények növekedését és az állatok szaporodását. Ezzel a tevékenységünkkel azonban nem a természeti erők lényegét formáljuk át, hanem mindenkori céljainknak megfelelően csak működésük feltételeit változtatjuk. Ebben a kombinatív, számítgató eljárásban a haladás lehetősége szinte határtalan. Gondoljunk csak az Icarus és Lindberg közötti távolságra, hogy az itt feltáruló szédítő lehetőségeket elképzelhessük. Ha mármost az ember és természet viszo-

nyának szemléletében továbbmegyünk, nyilvánvaló, hogy az ember gondolatvilága nem csupán a természet egységbenlátásáig képes emelkedni. Eljuthat a tiszta szellemiség, azaz a természeten kívül és a természet fölött álló lény felismeréséhez, valamint törvényeinek megpillantásához is, bármilyen legyen is ez a tiszta szellemi lény (amit egyelőre még nem akarok eldönteni). Felemelkedhetik továbbá az emberi tevékenység észszerű irányításának tervszerűségéig és a különböző tevékenységek összhangba hozataláig; eljuthat végül a kell és a nem-kell fogalmának megkülönböztetéseig, bárhonnan eredjenek is ezek a fogalmak (amit egyelőre szintén nem akarok vizsgálni). Az eszes lény, azaz az ember elérhetetlen magasságban áll tehát a tudattalan létezők világa, a természet felett. Ámbár fizikai léte a természet törvényeinek rendeli alá, szellemisége képeccé teszi rá, hogyha megváltoztatni nem is tudja azokat, megfelelő feltételek létesítésével legalább a maga hasznára alkalmazkodjék hozzájuk. Azonban éppen szellemisége túl is emeli a puszta immanencia világán és egyéb — tisztán szellemi — világokhoz való kapcsolódás lehetőségét biztosítja számára. Ezek megértését az teszi lehetővé, hogy szellemi fennállásukat és az ember szellemiségét azonos törvények határozzák meg. Így az ember átmenetet jelent ahhoz a szélesebbkörű világfogalomhoz, amelyről fentebb beszéltem, törvényszerűsége érintkezik azoknak a lényeknek a törvényszerűségével, amelyek világunkon kívül a fennállás szűkebb értelmében léteznek. Végül megismerése és akarati ráirányulása a világon kívül álló, abszolút léttel: Istennel közvetlen — azaz nem egyéb lényektől közvetített — kapcsolatra képesíti.

Ne felejtjük el, hogy most nem valamely konkrét világnézetéről van szó, hanem általánosságban beszélek a világnézetéről, mint olyan szellemi tevékenységről, amely a „világ“-nak nevezett összeség egységes áttekintésére törekszik. Ezért egyelőre Istenről is csak mint fogalomról szölok, anélkül, hogy a tulajdonságaira vonatkozó kérdésnek elébe vágnék; tartalmát most csak annyiban rögzítem, amennyiben abszolút, tökéletes, feltétlen és korlátlan létnek tekintem. Isten tehát kívül áll valamennyi világon s más szellemi lényekhez sem köti őt semmiféle szükségyszerű kapcsolat. Lehet ugyan másfajta szellemi létet is isteninek nevezni, azonban ennek az igazi értelemben vett isteni léthez,

a minden egyéb szellemi léttől lényegileg különböző fennálláshoz voltaképpen semmi köze. Senki sem vitatja, de nem is vitathatja, hogy Isten fogalmát valóban az imént felsorolt jegyek határozzák meg: hiszen az emberiség, történetének évezredei során, éppen az így meghatározott Isten-fogalommal vívott örökös szellemi harcot.

A világnézet tehát a következő viszonylatokon épül fel: mindenekelőtt az ember és a természet közötti alá-, illetve fölérendeltségi viszonyon, azután a világnak a kívüle és fölötte álló lényhez való kapcsolatán. Ennek a kapcsolatnak azonban közvetlenül csak az ember részese: a világ a *maga egészében* csak az ő közvetítésével játszik itt szerepet.

7. Ezzel azonban problémánkat még nem intéztük el. Az „ember“ mint általánosság nem létezik; mi csak „emberek“-ről beszélhetünk, azaz tetszőleges számú egyes emberről: a tudatosság, az akarat és a felelősség képessége mindeikben egyénileg van meg. Mindez tehát csak az egyénnel van adva, mégha bizonyos fokig közölhetően is; ámde a közlés tárgya is egy egyénbe: a felvevőbe illeszkedik bele szervesen. Igaz, minden egyes élőlény (akár növény, akár állat) zárt egyéniség; csak hogy az ember egészen más módon az. Individualitása jóval többet jelent, mint a természeti lényeké, minthogy minden embernél a zárt Én tudatával kapcsolatos. Ebből a kapcsolatból súlyos bonyodalmak származnak. Mint tárgy, maga az ember is tárgya a világnézetnek. Ámde ő egyszersmind annak megismerő alanya is. Minden egyes Én különálló alany, mégha egyik a másiktól közlés útján a világnézetnek megannyi elemét át is veszi. Az Én mint a megismerés alanya egyedül áll szemben megismerésének valamennyi tárgyával s így a többi megismerő alannal is, hiszen ezek létéről is megismerése révén van tudomása. S mégha önmagát a világhoz tartozónak ismeri is fel, én-tudata révén és mint megismerő alany egyetlen lényként áll szemben mindennel, ami kívül van rajtá, azaz éppen a világgal és a világon kívüli, világfeletti lénnyel. Eppen ennek a szembenállásnak áthidalása jelenti a szilárd megalapozottságra törő világnézet egyik főfeladatát, sőt bizonyos értelemben feltételét. A probléma megoldását azonban rendkívüli mértékben megnehezíti a kriticismus álláspontja, amely a világ szerkezetében a gondolkodó alanyoknak oly középponti jelentőségű szerepet juttat.

B) *A világnézet transzcendenciája.*

8. *A világnézet középponti fogalma az istenfogalom. — 9. Az immanens világnézet túlmutat önmagán. — 10. Az En és a világ közötti szakadékot csak a transzcendens világnézet hidalhatja át. — 11. A transzcendens elv az egyén és az állam életét még a világnézeti tagadás korában is irányítja. — 12. A kriticismus és a transzcendens világnézet. — 13. Függelék: A kriticismus, a szolipszizmus és az agnoszticizmus bírálat.*

8. Az eddigiekből már teljesen világos, hogy a világnézet problémája azon fordul meg, vajjon a világ szemléletének végső elvét immanens vagy transzcendens elvként ragadjuk-e meg. Vajjon a világnak általunk felismerhető törvényszerűségei a világ immanens lényegéből fakadnak? Vajjon a világ önmagában elégséges, független végső hatalom, önmagából érthető egység? Vagy megértése (s egyszersmind fennállása) rajta kívül levő, fölötte álló elvet tételvez fel? Egyszerűbben szólva: vajjon felépíthetünk világnézetet Isten fogalma nélkül is, vagy nem? Ha pedig Isten fogalma a helyes világnézetben nélkülözhetetlen, milyen vonatkozásban áll a világ Istennel?

Éppen ezeknek a kérdéseknek megválaszolásából alakul ki tulajdonképpen az a szellemi kép, amelyet közönségesen világnézetnek szokás nevezni. De ha ez így van, akkor a világnézet lényegében nem egyéb, mint a vallás (illetőleg a babona), vagy a hit (illetőleg a hitetlenség)! Lényegileg és logikailag valóban a világnézet azonos Isten fogalmának a világ egészére való alkalmazásával (illetőleg a világgal kapcsolatban való visszautasításával). Tehát a vallás (illetőleg a babona) fogalma — tágabb értelemben véve — a világnézetet is magábazárja. Azonban mégsem egészen azonos vele. Hiszen Isten és a vallás fogalmában, valamint a fogalmak logikai következményeiben sok olyan elem van, amely az embert csupán mint individuumot érdekli, habár ezeket is elszakíthatatlan logikai kapcsolatok kötik össze mindazokkal a tényezőkkel, amelyek közvetlenül a világ egészére vonatkoznak.

A mondottak értelmében két legátfogóbb világnézeti típust állíthatunk fel. Az egyik a világ egységének végső elvét magában a világban keresi (immanens világnézet), a másik csupán a világon kívül álló isteni lényben találja meg (transzcendens világnézet). A történeti fejlődés során kialakult világnézeti formákat mind ezekbe a főtípusokba sorozhatjuk be. Néha azonban a besorolás korántsem egyszerű. Transzcendensnek nevezhető-e például a poli-

theista pogányságnak a természeti erők istenítésén alapuló világnézete? Logikailag talán nem. Ámde itt minden természeti erő a tapasztalati világ fölött álló valamely felsőbb lényeg megnyilvánulása; a világnézet alapja tehát hol nyilvánvalóbban, hol pedig kevésbé megfoghatóan egy mindent átfogó, legfőbb elv. Ezért mindazokat az állásfoglalásokat, amelyek az isteni elvet, valamint ennek a világra való hatását keresik, a transzcendens világnézet típusába sorolnám, legyen bár az isteni elv mivoltáról alkotott felfogásuk mégoly zavaros és ferde is. Abból azonban, hogy a tipizálás kérdését ilyen szabadelvűen kezeltem, korántsem következik, hogy valamennyi transzcendensnek nevezett világnézeti formát egyformán értékelek. Sőt, felfogásom szerint, valamely világnézet elméleti és gyakorlati értéke egyenest az alapjául szolgáló istenfogalom világosságától és tökéletességétől függ, amit különösen a világnézetnek az államszervezetre való befolyását tekintve szeretnék kimutatni. De már itt is hangsúlyozni kívánom, hogy mindenképen a keresztény világnézet alapjain állok, s ezzel én is amellet a világnézet mellett teszek hitvallást, amely az emberiség számára a tökéletesedés felé vezető utat megnyitotta.

9. Mielőtt azonban továbbmennék, előbb a keresztény álláspont szöges ellentétét: az immanens világnézetet szeretném — amilyen röviden csak lehet — letárgyalni. Ez a legfőbb egység-elvet magában a tapasztalatilag ismert és tudományosan kategorizált világban keresi és úgy véli, hogy ennek felismerésével problémáinak végére is ért. Az immanens világnézet legfőbb egységelvét az egyedi dolgok kölcsönhatásának törvényszerűségében (közösös meghatározottságában) találhatjuk meg, vagy inkább abban a tényezőben, amely ezt a törvényszerűséget meghatározza. Nem egyéb ez a minden egyedi létezőben megnyilvánuló összetartozás elvénél, amely általánosan érvényes, bármennyire különböznek is az egyedi dolgok egymástól és bármennyire különböző formát ölt is bennük az általános törvényszerűség. Így például az ásványokat a gravitáció és esetleg még a kohézió törvénye határozza meg, a növényvilág törvénye a szerves növekedés, az állatoké az önkéntes mozgás és az ösztön, végül az emberé a tudatosság, az értelem, az akarat és a tőlük irányított cselekvés. Az alakító elv egységét mindezen megnyilvánulási formáinak egy határozott vége felé irányuló összetartása biztosítja. Ez a felismerés azonban a végső elvnek csupán csak fennállását

állítja: tartalmáról a pusztá tapasztalati észrevétel nem ad felvilágosítást. Ezt csak további gondolkodással ragadhatjuk meg, ha nem akarunk megelégedni azzal a kényelmes állásponttal, hogy az egységelv egyáltalán meg sem ismerhető. A lemondásba azonban az emberi értelem sohasem nyugodhatik bele: a metafizikai szükséglet éppúgy velünk született, mint az éhség és a szomszúság érzése. Az agnoszticista is kényszerül bizonyos tételeket állítani; tételei azonban csak azokat elégíthetik ki, akiknek ezek valóban jelentenek valamit. De ekkor hirdetői már túl is jutottak az agnoszticizmuson, hiszen az állítólag megismerhetetlen valaminek homályos körvonalait ragadják meg. A gondolkodás következő szükségképi lépésével azután az említett elv szellemi mivoltát ismerik fel, hiszen a terv nélküli tervszerű rend és a tervet létrehozó értelem nélküli terv ellentmondó fogalmak. Ha megkíséreljük — aminthogy meg is szokták kísérlni —, hogy a gondolkodásnak erről a lépéséről lemondjunk és ezzel a problémát megkerüljük, akkor az egységelvet az erők összjátékában megnyilvánuló egység tapasztalati tényeként kell értelmeznünk. Mindenesetre így is eljutunk ahhoz a ponthoz, ahol az értelmes, tudatosan akaró lény, azaz az ember kezdődik. Ezt megelőzően, a tudattalan lények birodalmában (s még az állatok világában is) minden történést szilárd természeti törvényszerűségek határoznak meg és ezekben a törvényekben a világfejlődés számunkra ismeretes évezredek óta semmi változást, semmi fejlődést sem tapasztalhatunk. Az erők összjátéka és egységre irányuló konvergenciája itt tehát önmagától adódik. Vannak ugyan kivételes esetek, amelyekben az állatok az emberrel való érintkezés folytán bizonyos látszólagos spontaneitásra tesznek szert, ámde az ilyenfajta aktivitás lényegében nem egyéb, mint a természetes ösztönöknek az embertől irányított megnyilvánulása. Az embert viszont, aki vegetatív és testi létének törvényeihez gondolkodásával és akaratával nagymértékben és egyre ügyesebben alkalmazkodik, szellemi mivoltának minden megnyilatkozásában csupán csak lelki képességei irányítják. Ezek az erők minden egyénben spontán működést fejtenek ki; kívülről jövő, a természeti erők szükségképiségével fellépő és előre meghatározható befolyásolásról itt szó sem lehet. Igaz, vannak lélektani törvények és szellemi hatások, amelyek a lelki élet területén valószínűségeket és bizonyos korrelációkat határoznak meg, s azt hihetnők, hogy legalább is a gondolkodás törvényei minden emberre egyformán érvényesek. Csakhogy

ezek a törvények és hatások legalább annyira szétválasztják az embereket, mint amennyire egyesítik őket; s ami a gondolkodási törvényeket illeti, elég csak azokra az eltérésekre utalni, amelyek éppen a szellemiség legmagasabb fokán álló emberek körében e törvények alkalmazásával, sőt elismerésével kapcsolatban megnyilvánulnak. Igaz, a legtöbb emberben megvan a készség az erkölcs bizonyos alapelveinek elismerésére. Csakhogy az emberiség erkölcsi hajlamainak az önző szenvedélyek oly nagy áradatával kell megküzdeniük, hogy e harc eredményeként az erkölcs kódexe különböző korokban és népeknél a legkülönbözőbb formákban jelenik meg. Ebben szerepe van még a vezéregyéniségek individuális hajlamainak is. Hiszen őket éppen az jellemzi, hogy semmi külső kényszertől nem félnek, sőt: ők gyakorolnak kényszert másokra. Bármennyire csodáljuk is a kanti etika emelkedett szellemét és bármennyire elismerjük is Kant nagy érdemét, amelyet az erkölcsi relativitás elutasításával és az erkölcsi törvény örök és változatlan voltának rendíthetetlen hangsúlyozásával szerzett: hihetjük-e, hogy erkölestana a maga absztrakt megfogalmazásában valaha is tömegek közkinesévé válhatik? Még *elméletileg* sem: hiszen a kanti erkölcsi törvény, mint kötelező norma, immanens jellegében voltaképpen a levegőben lóg. Gyakorlatilag azonban még kevésbé, mivel elfogadása oly emelkedett érzületet feltételez, amely csak kivételes embereknek adatik. Más szavakkal: minthogy az egyén szellemi életében egyesítő és elkülönítő hajlamokat egyaránt találhatunk, azt az erőt kellene megtalálnunk, amely végül is az egységre törő hajlamokat juttatja túlsúlyra. Ez a válalkozás azonban magából az emberből kiindulva nem vezethet eredményre.

A tudattalan természet valamennyi egyedében tehát egy automatikusan ható egységelv működése ismerhető fel és állapítható meg (s itt csak az a probléma, hogy ezt az elvet végső magyarázó tényezőnek tekinthetjük-e?); az emberek világában viszont, ahol egyéni és egyetemes tényezők, önkényes és szükségképi mozzanatok kiszámíthatatlan arányban elegyednek, ilyen immanens egységelv munkáját nem fedezhetjük fel, az egyéni erők társadalmi egységre utalt tényleges — noha nagyon is tökéletlen — konvergenciáját ilyen elvből nem magyarázhatjuk. Csupán immanens elvre korlátozva magunkat, világnézetet nem építhetünk. De ez még nem jelent mindent.

10. A világnézet kialakításánál, azaz valamennyi te-

remtmény egységes felfogásának kiépítésénél mindjárt kezdetben jellegzetes kettősségre bukkanunk, amelyet le kell küzdenünk, vagy helyesebben: fel kell dolgoznunk, mert teljesen úgysem tűnhetik el soha. Ugyanis a világnézetet kiépítő, gondolkodó egyén, mint ilyen, a szellemi folyamat alanya és ennek tudatában is van. Másrészt viszont a világhoz tartozó tárgyként ismeri fel magát. Ekkor pedig nem csupán általános mivoltában, hanem alanyi személyiségében, tudatos egyéniségében is tárgy-voltát pillantja meg. Ámde mint a világszemlélet (azaz a világ megismerő áttekintésének) alanya sem helyezheti magát a világon kívül; hiszen a világ szemléletéhez az is hozzátartozik, hogy benne megismerő alanyok is vannak, akiktől a mindenkori Én semmiben sem különbözik, akik között minden egyén egyformán Én-nek, egyetlennek érzi magát és Én-tudatát csak a belőle vonható következtetések, más Én-ek fennállásának felismerése korlátozhatja. A világnézet kialakításán munkálkodó, gondolkodó egyénnek tehát a szemlélt mindenségbe Én-arculatával együtt önmagát is bele kell valamiképen helyeznie és az önmagára irányuló szemlélődést csupán anyaggyűjtésnek kell tekintenie, hogy azután a mindenség titkát megoldhassa. Hogy tehát tárgyi és erkölcsi szempontból objektív, nem pedig egyénileg színezett világnézetet alakíthassunk ki, szükséges, hogy képesek legyünk önmagunkból mintegy kilépni.

Az ilyen világnézethez azonban a helyes logikai és lélektani alapot csak egy világon kívüli és világleletti egységelv adja meg. Éppen ezért nehéz a kriticismus gondolköréből — amely az Ént teremtvő világközponttá teszi — transzcendens világnézetet kiépíteni. Mert Kant „kopernikuszi tette” tulajdonképpen a kopernikuszi tett megfordítása: Kopernikusz ledöntötte trónjáról a geocentrikus gondolatot az asztronómiában, Kant trónraültette az egocentrikus gondolatot a filozófiában.

Tanulmányom célja éppen az, hogy szilárd, különösképpen pedig társadalmi — és így politikai — szempontból is használható világnézetet alakítsak ki. E cél érdekében pedig szükséges, hogy a felmerült nehézségekkel szembenézzünk. Mindenekelőtt azt az állítást szeretném közelebbről megvilágítani, amely szerint az Én alanyi és tárgyi oldalai közötti szakadék immanens egységelv alapján áthidalhatatlan. Vagy itt talán nem is szakadékról, hanem a szempontok tisztázatlanságáról van szó, olyan értelemben, hogy amint az alanynak tekintett Én szemléletében az egész vilá-

got átöleli, úgy az Én mint tárgy is az egész világot mintegy magábaszívja s annak létét is csak önmagára vonatkoztatva akarja elfogadni? Bárhogy nevezzük is ezt a visszás helyzetet, tény az, hogy szembe kell néznünk vele, mihelyt az immanencia kátyújában megrekedünk. A tapasztalat megmutatja ugyan, hogy szemléleti világunkban rajtunk kívül más lények is vannak és ezek hozzánk testileg és szellemileg hasonlítanak, velünk azonos képességeik vannak, hasonló szenvedésekkel kell megküzdeniök, hasonlóak örömeik is, úgyhogy ezek Énünkkel *lényegében azonosak*; ámde az Én a maga számára való *jelentőségében* mindig egyedül áll. A világot az egyén azért ismeri meg — tehát egyzersmind csak azért szemlélheti —, mert éppen rá gyakorol benyomást: a világot tehát számára éppen az Én közvetíti. A világ csak azért érdekel engem, mert folyamatai *rám* vannak hatással, az én jó vagy rossz közérzetemmel kapcsolatosak. Az egyénnek tehát önmagára nézve kizárólagos jelentősége van, ami őt mint önmaga célját és mint önálló lételvet minden egyéb tényezőtől elkülöníti; semmi sem kényszerítheti, hogy külvilágának esetleges immanens egységelvét a magáénak ismerje el, semmi sem akadályozhatja meg abban, hogy lételvét idegen és független elvként állítsa a világéval szembe. Más a helyzet azonban, ha az Én és a világ kettősségét átfogó, e kettősségen kívül- és felülálló, mindkét tényező számára közös egységelvet ismerünk fel és a világszemléletet erre az elvre alapozzuk. Ekkor az Én és a világ közötti szakadék megszűnik: az Én — különállásának kiváltságait levetkőzve — a világ egységének szinte természeti szükségszerűséggel és magától értődően válik részesévé. Kizárólagossága tudatának mostmár belátása szab korlátokat, önhitségében immár nem tetszeleghet tovább.

11. Ellenvetésként fel lehetne hozni, hogy az éntudaton felülemelkedő, odaadó felebaráti szeretetre olyan emberek is képesek, akik az egységelvet magában a világban keresik és a világon kívül álló isteni elvet nem hajlandók elismerni. Hogy erre az ellenvetésre megfelelhessenek, előre kell bocsátanom néhány — részleteiben csak később tárgyalható — tételt. Mindenekelőtt ez a világon kívüli egységelv valóban *létezik*, s az emberben meg is van a fogékonyság megismerésére, mégpedig nemcsak értelmében, hanem érzelmeiben is. Ezért ez az elv — noha megbízhatatlanabbul és szabálytalanabbul — olyanokban is munkálkodik, akik nem akarják elfogadni, hacsak a transzcendencia iránt eléggé fogékonyak. Másodszor; a transzcendens elv létezését az em-

beriség századokon át *elismerte* s egész nemzedékek vontak le belőle természetszerű, jótékonyan ható következtetéseket. Ezek a korolláriumok szinte belenevelődtek, belerögződtek természetünkbe, és ha az egyén ki akarná vonni magát alóluk, környezete kényszerítené őt a nekik megfelelő magatartásra. Hatásuk még akkor is érezhető, amikor logikai alapjuk már rég feledésbe merült. Amint a kereszténység társadalmi elveinek mind tökéletesebb megvalósításából láthatjuk, a keresztény világnézet következményei olyan kor-szakokban is továbbalakultak, amelyek lényegileg a kereszténységtől már elszakadtak; sőt ezeket a következményeket éppen az ilyen korokban ismerik fel egyre tökéletesebben. Az emberek közötti kapcsolatokat a modern állam is a keresztény világnézet alapján szabályozza. Tehát a modern állam is a keresztény világnézet terméke. Minthogy azonban e világnézet mértékadó voltát nem akarja elismerni, az a veszély fenyegeti, hogy fejlődése megakad, vagy helytelen irányba fordul. Menedéke azonban, hogy polgárainak nagy része kitart a kereszténység alapelvei mellett; s ma már számos jele van annak, hogy a kereszténység a lelkek fölötti egyetemes uralmát lassanként ismét visszaszerzi. A keresztény öntudat mélypontja a XIX. század második felére esik; a szellemi ellaposodásnak és az otromba, olcsó közhelyek uralmának hasonló korára nem igen bukkanhatunk még az emberiség történetében. Korunk szemlélőjének viszont már szemébe kell, hogy tűnjék az emelkedés, a keresztény eszmeiség lényegének fokozódó érvényesülése.

Akaratom ellenére is áthágtam ezeknek a bevezető megjegyzéseknek a határát. Mert amikor ki akartam fejteni, miképen érthetjük meg az embert, mint a világegyetem alkotórészét, főképen pedig az Én-nek az egységbe való beilleszkedését a transzcendens világnézet szemszögéből, nem kerülhettem el annak megemlítését, amit csak később feladatom részletesen kifejtani: hogy t. i. az emberek mindmáig fennálló legátfogóbb egyesülése, az állam, ugyanesak a transzcendens világnézet alapjain nyugszik biztonságban. Mielőtt azonban további feladatomra rátérnék, néhány általánosabb természetű kérdést kell tisztáznom.

12. Fentebb már említettem, hogy bárminő transzcendens világnézet kialakításának útjába a kriticismus súlyos akadályokat állít és tanai e világnézet minden feltételét kérdésessé teszik. Főképen az Én két oldala közötti szakadék áthidalását veszélyezteti ez az ismeretelmélet, amely ismereti tárgyainknak — ha nem is létét, amit különben, ha kö-

vetkezetes lenne, szintén megtehetne, hanem — megismerésünkben tükröződő fennállási módját szemléleti és gondolkodási törvényeink produktumának tekinti. Ismereti tárgyaitak mivoltáról tehát a kritícizmus szerint semmit sem állíthatunk.

Ezekben a fejtegetésekben természetesen nem térhetek ki arra — s erőimet sem érzem elégségesnek —, hogy a kritícizmuson mélyreható, alapos bírálátot gyakoroljak. Mint-hogy azonban egész gondolatmenetem szemléleteinknek a valósággal és gondolkodási törvényeinknek a lét törvényeivel való megegyezésén alapul, kötelességemnek érzem az olvasóval szemben, hogy rámutassak: milyen úton jutottam erre az álláspontra, mint szilárd meggyőződésre?

Mindenekelőtt: nem a gyakorlati ész kategórikus imperatívuszai útján, amikor a trónfosztott tiszta ész helyett a nélkülözhetetlen valóságot a gyakorlati ész teremti meg, akárcsak egy fejedelem, aki alkotmányos jogairól lemondott s azután a hatalmat államcsínnyel ismét magához ragadja. Parancsának azonban most éppen egykori leghűségesebb hívei nem akarják és nem tudják alávetni magukat. Mindenesetre nagyon is ingatag hatalom ez, s éppen így mind az ingatag lesz, ami reá épül. Ki kényszeríthet engem, vagy bárkit is, hogy bármely kategórikus imperatívuszt elfogadjunk, ha az nekünk nem tetszik? Ilyen kényszert csak azokra a gondolkodási törvényekre hivatkozva lehetne elfogadtatni, amelyeknek transzcendens érvényét éppen a kritícizmus vonja kétségbe. A gondolkodás természetéből folyó szükségképi törvények megkerülése minden esetben feltétlenül ellentmondásra vezet, mint ahogy feltétlen ellentmondás lenne a nehézséget a gravitációs törvényt megkerülve meghatározni és a mozgás törvényein kívülhelyezkedve mozogni. Óvakodom attól, hogy magam is ilyen zsákutcába kerüljek s ezért éppen a gondolkodás legfőbb elveire kívánok támaszkodni.

13. Minden ismeretelmélet a tudat kétségbevonhatatlan tényéből indul ki. Első feladata tehát ennek az ősténynek tartalmát megállapítani; a további lépéseket csak erről az alapról kiindulva teheti meg. Az első lépés sikerét azonban csak az elfogulatlan öneszmélet biztosíthatja.

Az öneszméletben arra ébrednek, hogy tudatomat őstényként tekintve, benne egyforma spontaneitással és szükségképiséggel kétféle dolgot szemlélek vagy — mondjuk — tapasztalok: saját létemet és a rajtam kívül levő dolgok létét. Létem közvetlen észrevétele, az Én abszolút bizonyosságú átélése fogalmilag, de már a legkezdetleesebb tudatforma fokán is, valami rajtam kívül fennálló dolog elkülönítését jelenti. A szolipsizmus nem egyéb mesterkelt, beteges reflexió termékénél. Lényege a

spontán tudatelemek közül a tárgyi elemek bírálata. Ezzel az onus probandi órá nehezedik, nem pedig ellenfelére: neki kell bizonyítania, hogy a külső dolgok tudatának ténye illúzió, nem pedig a realizmusnak kell azok valóságos létét alátámasztania.

A külvilágnak őstényként való elismerésével szemben az ellenvétést a következőképen lehetne megfogalmazni. Nekünk a külvilágról csak azért van tudomásunk, mert az ránk benyomást gyakorol; ámde ennek a benyomásnak valami külvilági tárgyra való vonatkoztatása már ítélet, következtetés, nem pedig spontán tudattény. Ezt az elméletet azonban a tudat lelkiismeretes és elfogulatlan vizsgálata nem erősíti meg. Az ilyen vizsgálat ugyanis éppúgy megállapíthatja a külvilág észrevételének primátusát, mint az Én megragadásának elsőbbségét. Mert vajjon hogyan vonatkoztathatjuk érzékeléseinket egy külső tárgyra, ha semmi képzetünk nincs még a külvilágról? Ezt a kivetítést mint tisztán belső folyamatot sem képzelhetjük el másként, mint hogy a tudat ősténye a külvilágot már eleve tartalmazza és hogy az öntudatban már benne van a Nem-én, azaz éppen a külvilág megkülönböztetése.

Lehet mármost, hogy a szolipsizmus híve elismeri a külvilág tudatának az éntudattal való egyenrangúságát s mindkettőnek egyaránt elsőleges voltát. Ekkor azonban azt állítja, hogy lehetséges, miszerint a külső dolgokról való tudat csupán illúzió, vagy más szavakkal: a tudat őstényének csak az Énre vonatkozó részéből következtethetünk szükségképen a mögötte álló valóságra, míg a külvilágra vonatkozó részéből az ilyen következtetés jogosulatlan. Mert a tudat tényéből — ha csak nem akarunk az örültek logikájával okoskodni — szükségképen következik, hogy a tudat birtokosa — vagyis az, akinek tudata van önmagáról — létezik; az azonban, hogy tudattartalmainak még más valóságos lét is megfelel, ebből semmiképen sem következtethető. A tudatos Énnek lehet ugyan az ú. n. külső valóságról is szükségképpiséggel jelentkező, ősi képze, ez azonban a neki megfelelő tényleges fennállásról korántsem kezeskedik. Más szavakkal: a tudat ténye felteszi a tudat alanyának létét, ámde a külső valóságnak nevezett képzet (szükségképi) tudatából nem következik a képzet tárgyának valóságos léte. Elég csak a tudatos alany fennállását elfogadnunk; képzeit mostmár belső folyamatoktól meghatározott jelenségekként értelmezhetjük. Vagy még másképen: az Énnek a rajta kívül létező dolgokra vonatkozó tudata nem jelent oly kényszerítő erejű bizonyítékot ezek valóságos léte mellett, mint amilyen meggyőzően utal az éntudat az Én valóságára. Ha az Én valóságát kétségbe vonnánk, abszolút képtelenséget állítanánk; a külvilággal szembeni kételkedés azonban logikailag nem lehetetlen.

Ha ebbe a gondolatmenetbe behatolunk és a külvilág ősi tudatának valóságértékét alaposan megvizsgáljuk, mindenekelőtt arra a kérdésre kell feleletet adnunk, vajjon feltételezhetjük-e a külső dolgokra vonat-

kozó képzeink szubjektív voltát anélkül, hogy ellentmondásba ne bonyolódnánk? Szerintem: nem, mégpedig a következő okokból.

1. Hogyan magyarázható bizonyos külső benyomások és érzékelések ténye, ha ezek pusztán szubjektív eredetűek? Hogyan keletkeznének csupán csak énből ezek a nagy számban fellépő, egymásnak ellentmondó, végtelenül sokszerű és mégis valamilyen módon szabályszerűséget mutató, végnélküli kutatásra ösztönző, tévedésekre is alkalmat adó, csak módszeresen megragadható és egész világgá bontakozó benyomások és képek? Ezek a képzetek sajátos törvények szerint alakulnak ki és nyilvánulnak meg; e törvényeket — melyek gondolkodásunktól függetlenek — bonyolult kutatás eredményeként ismerjük fel, velük kapcsolatban gyakran súlyos következményeket okozó hibákat követünk el. Ha képzeink csupán csak Énünk produktumai volnának, lelki életünk az érthetetlen zsenialitás és a legnagyobb gyarlóság egyvelege volna, úgy-hogy azt semmiképen sem tudnók megérteni, elképzelni vagy elgondolni. S tovább megyek: Énünk más, magához hasonló egyedeket is létrehozhatna, akiknek ugyanolyan világteremtő erejük lenne, mint neki; velük részben megfogható, részben rejtélyes módon kapcsolatba léphetne, tőlük hatásokat kaphatna, s örömeiért, szenvedéseiért is őket tehetné felelőssé. Itt tehát leküzdhetetlen nehézségekkel találjuk magunkat szemben.

2. Kérdezhetők: miért hoz létre az Én belső tevékenysége gyötető képzeteket, testi fájdalmat, lelki kínt, képzelt veszélyeket, szorongást, nyomorúságot, ellenségeskedést, árulást, szóval minden elképzelhető gyötrelmet és kellemetlenséget, ha úgyis minden csupán az alanyban folyik le, magának az alanynak alkotása? Az ilyen önkínzás csak kivételes, abnormis állapotú egyéneknél képzelhető el, s itt is csak külső benyomások reprodukciója; normálisnak azonban ez az állapot egyáltalán nem nevezhető. Kérdéseink megválaszolása elől nem lehet kitérni; a megoldás pedig nyilvánvalóan és szükségképpen arra vezet, hogy a külvilágnak valóságos létet tulajdonítsunk. S nyilván így jár el önkénytelenül tudatunk is.

Komoly probléma már csak az marad, vajjon a rajtunk kívül létező tárgyak, azaz az érzékelt külső dolgok valóban olyanok-e, mint ahogy érzékeink, illetőleg az értelem (az ész) fogalmai, ítéletei és következtetései tudósítanak róluk? Erre a kérdésre feleletem a következő: Ha már egyszer elfogadtuk, hogy a külvilág tárgyainak szemléletét olyan benyomások idézik elő, amelyek e tárgyaktól indulnak ki, ha tehát magunkévá tettük, hogy a külső dolgok hatást gyakorolnak ránk, akkor ez a hatás csakis a tárgyak természetének felelhet meg: elképzelhetetlen, hogy ne *lényegükből fakadó módon* hassanak ránk. Érzékeink tehát többé-kevésbé a külső dolgok valóságos természetével ismertetnek meg minket. Más kérdés azután, hogy mennyire megbízható ez az ismeret. Ennek vizsgálata azonban nem tartozik már ide. (Annyit azonban meg-

jegyzek, hogy a problémát maradéktalanul talán nem is lehet megoldani.) A „Ding an sich“-re vonatkozó kérdést, mely a dolgok lényegét, az *ὄν*-t kutatja, nyitva hagyom. A kutatásnak itt is az érzékelés minőségeiből kell kiindulnia, különben egyáltalán semmi tárgya sem lehetne. Éppen így vizsgálat tárgyává kell tenni az érzékelő alany adottságainak szemléleti képeire való befolyását is. Csak azt az álláspontot kell eleve visszautasítanunk, amely az alany és a tárgy teljes diszkrepanciáját tanítja, azaz a teljes agnoszticizmus talaján áll. Ami mostmár az érzékek és az érzelmek elemeiből megszerkesztett fogalmakat, ítéleteket és következtetéseket illeti, ezek a gondolkodás szükségképi törvényein alapulnak. Ezeket a törvényeket — amelyeket folytonosan új és új tapasztalatok igazolnak — gondolkodásunk nem kerülheti meg. Így pl. tapasztalásunk és a belőle vont induktív következtetés arra tanítanak, hogyha egy búzaszemet elvetünk, belőle búzaszál fejlődik; ezt a következtetést azután bizonyos idő múlva a közvetlen tapasztalat meg is erősíti. Ez a példa az elégséges alap elvét — mint az említett gondolkodási törvények egyikét — idézi; azt a fentebbi megállapítást is, amely szerint a külvilág lényegéből folyó módon gyakorol ránk hatást, az elégséges alap elve támasztja alá. Ennek a logikai elvnek tagadása a gondolkodást lehetetlenné teszi; ha pedig érvényét csak a tapasztalaton túl levő területen vonjuk kétségbe, mondván, hogy ott az elégséges alap elvét semmiféle tapasztalat sem igazolhatja, a metafizikai gondolkodás lehetőségét szüntetjük meg. Az elégséges alap elvének elismerése nélkül még az agnoszticizmus álláspontja is tarthatatlan: hiszen az agnoszticizmus éppen azt mondja ki, hogy nincs elégséges okunk a tapasztalás mögötti világban bárminek is valóságos létet tulajdonítani. Ha nem ismerjük el, hogy a gondolkodás és a lét törvényei fedik egymást, a gondolkodás lehetősége — legalább is azon a területen, amelyre kételyünk vonatkozik — megszűnik, s még az az állítás is önellentmondó lesz, amely a kételyt fejezi ki. Ezért ellentmondás az agnoszticizmus álláspontja is. Ez ugyanis abban az ítéletben fejezhető ki, amely szerint a tapasztalat mögötti világról semmit sem tudhatunk. Amde már ez az ítélet is tudást fejez ki és az elégséges alap elvére épít. Nyilvánvaló tehát, hogy az agnoszticizmus önmagát rontja le. Ennek elkerülésére fel lehetne hozni, hogy a metafizika terén sem tudásról, sem pedig nem-tudásról nem lehet szó: ezen a téren az ember egész egyszerűen tehetetlen. Csakhogy ez a kijelentés is bizonyos tudást jelent és így az ellentmondást nem oldja fel. Ha tehát az elégséges alap elvével kifejezett gondolkodási törvényt kétségbe vonjuk, vagy — ami ugyanazt jelenti — törvényünk érvényének korlátokat szabunk, szükségképen zsákutcába kerülünk. Ekkor lehetetlen bármit is gondolnunk vagy állítanunk, anélkül, hogy gondolkodásunk ne lenne ellentmondó, vagy hogy vigasztalanul körbe ne forogna. Ezzel az elégséges

alap elvének az ellentmondás elvével való egyenértékűségét — tulajdonképpen azonosságát — bizonyítottuk be.

Apponyi Albert gróf ezt a tanulmányát eredetileg német nyelven írta. A fordítás és a sajtó alá rendezés munkáját Faragó László végezte. A mű folyamatos olvasását nem kívántuk jegyzetek közbeiktatásával megzavarni. A fordító szükségesnek látszó jegyzeteit az értekezés második és befejező része után, az Athenaeum következő számában közöljük. — A szerkesztőség.

SZEMLE

Bergson.

† 1941. január 5.

Bergson meghalt és gondolatműve a filozófia történetébe költözött. Amit e történelemméválás pillanatában róla elsősorban rögzítünk kell, az, hogy filozófiája szakított a gondolkodásnak a tudományos vizsgálatokban használatos fogalmasító és szerkesztő módszereivel. A fogalmiságot nem tekinti célnak, hanem bizonyos felszabadítás és nagyobb idomíthatóságra való beállítódás után, eszköznek arra, hogy elmondható legyen az is, ami nem fogalmi, ami a filozófusnak fogalomalatti gondolatforrása, amiből egész munkássága táplálkozik, az intuitív élmény, mely a gondolkodásban mint művének kiindulópontja és éltető alapanyaga érvényesül.¹ Szerette ezt „message“-nak nevezni, örömteljes kutató munkával kereste a filozófia nagy mestereinek művein át s minden szövegmagyarázatának menete erre a közvetlenül és formulázatlanul adott élménypontra volt beállítva. „Ebben a pontban valami egyszerű, végtelenül egyszerű dolog van, oly egyszerű, hogy a filozófusnak sohasem sikerült kimondania. Azért beszélt egész életében...“²

A Collège de France-on tartott szövegmagyarázataiban Bergson bőségesen illusztrálta a filozófiai megértés e módját. Berkeley Siris-ének, Plotinos Enneád-jainak, Spinoza Réforme de l'entendement-jának elemzései, melyeket talán inkább a gondolatmű bejárásának nevezhetnénk, kézzelfoghatóvá tették hallgatói előtt a keresést és a kifejezhetetlennek ezt a fokozatos megközelítését. A mesteri kézzel kiválógatott szövegrészekben átvilágított az egyszerű, élő gondolatforrásnak küzdelme a formaöltés nehézségeivel és a különböző oldalról induló kifejezéspróbákon érezhető volt, miképpen szállott le a filozófus a szavakon át a közlésig s miképpen kell az értelmezőnek az így alakított fogalomlétrákon át visszamennie oda, ahonnan a filozófus elindult. A megértés az alkotómunkának így visszázása lesz, felkapaszkodás a gondolatjárta lejtőn. Annyi, mint utólrinni azt a szellemi szimpátiát, mellyel valamely tárgy belsejébe visszük magunkat, hogy utólrjűk benne azt, ami benne egyetlen, s következőleg kifejezhetetlen.

Ugyanezt a magatartást illusztrálta Bergson saját metafizikai kutatásainak kivitelében is. A metafizika célja nem a valóság minél teljesebb fogalmasítása, hanem minél közvetlenebb megismerése. Ez a két cél pedig nem mindig jár azonos utakon. A metafizikai kutatás útját az elme hosszas nevelése, tapasztalati valóságokkal való telítése,

¹ „Bevezetés a metafizikába“ 7—43.

² „A filozófiai intuíció“ 44—61. Mindkét említett tanulmány a Metafizikai Értekezések c. kötetben.

az azokban átvett fogalmiságoknak egymásra való visszahatása készíti elő s a mindezek nyomán a gondolkodóban keletkező valóság-átélés az, melyet Bergson a filozófust jellemző óvatossággal kívánt a metafizikai kutatás módszertanába bevezetni.

Világos, hogy ez a magatartás egészen érzékeny támadófelületet hagy nyitva, melyről azonban Bergsonnak világos tudomása van.³ Tudja, hogy a formális vitaeszközök éleivel szemben a gondolat valóság-értéke nem elég kemény harci eszköz. Ha az átélт közvetlenség a maga eredetiségében át nem adható, a szerkesztmények elbírálásának eszközeivel nem is igazolható. Annál könnyebb cáfolni: elég vonakodni attól az egészen másrendű erő kifejtéstől, melyet a gondolatok átélése feltételez, és a cáfolat igényeihez képest alkalmazni a gondolatok formatanának eszközeit. Így lehetett Bergsonnak egészen valóságtisztelő, objektívát és abszolútumot kereső filozófiájával relativista, pragmatista, modernista tanokat támogatni. Pedig maga mondja: „... más a relatív ismeret és más a határolt ismeret. Az előbbi módosítja tárgyának természetét; az utóbbi érintetlenül hagyja, bár a tárgynak csak egy részét ragadja meg. Úgy vélem, s minden tölem telhetőt megtettem ennek kimutatására, hogy a valóságról szóló ismeretünk határolt, de nem relatív: s még ez a határ is folytonosan messzebb tolható.”⁴

Az intuitív munkának módszerré emelését Bergson saját metafizikai kutatásainak menetéből merítette. Sohasem akart rendszeralkotó lenni. Problémákat választott és abban akart hasonlítani a tudóshoz, hogy tárgykörében marad s nem igényeli, hogy gondolatainak rendszertanába az egész valóság beleilleszkedjék. Egymást követő, egymást javító és tökéletesítő megoldások közös munkájától várta a metafizikai ismeretek haladását és teljességét. Általános érvényűeknek tartotta őket és egyszer egy beszélgetésben azt mondta: a metafizika minden fejlettségi fokon hozzáférhető, csak érteni kell a közléséhez. Már az elemi iskolában kellene tanítani. Nem szaknyelven, hanem köznyelven kell beszélni róla.

Személyes kutatásai az intuitív módszer alkalmazásának példái. Bergson szemében minden metafizikai feladat alapjában véve új, lényegében új, sohasem lehet más, már meglevő megoldásokból logikailag levezetni. Új tapasztalati felvételekből táplálkozó új szellemi erő kifejtés kell hozzá. A fogalmi viszonyok szövése, továbbbépítése, új formákban, új kapcsolatokban való megjelenítése a tudós módszertárába tartozik. A filozófia, amely valóban méltó a névre, a közvetlen valóság látások előkészítésének és elmondásának művészete. A tudománnyal az objektivitásban, a művészettel az élményszerűségben kell osztoznia.

³ Vocabulaire Philosophique: Intuition.

⁴ Vocabulaire Philosophique. Inconnaissable.

Bergson gondolatvilágáról való megemlékezés tehát nem lehet rendszerismertetés. Sokkal inkább gondolatainak története.⁵

Kiinduló problémája első ifjúságának spenceriánus magatartásából fakadt. Spencer fejlődéstana nem elégitette ki a tudomány, első sorban a fizika alapfogalmainak vizsgálatába fogott. Az időfogalom megállította. Meglátta, hogy kimaradt belőle a valóságos idő *tartamossága*. Egyidejűségek számlálásává egyszerűsödött a fogalmasító értelem kezében. Ezt az első, még 1888 előttről való meglátását Bergson 1934-ben így formulázza: „A mért vonal mozdulatlan, az idő mozgalmasság. A vonal kész, az idő pedig készül, sőt okozza, hogy minden készül. Soha az idő mérése nem érinti az időt mint tartamot; csak bizonyos számú vonalvéget, azaz pillanatot, azaz igazában történhető megállásokat számlál. Mondani, hogy t idő múlva történik valami, egyszerűen annyi, mint állítani, hogy mostantól odáig t darab bizonyos fajta egyidejűséget lehet majd számlálni. Az egyidejűségek között történhetik akármi. Az idő rengetegül, sőt végtelenül gyorsulhat s a matematikus, a fizikus, az asztronómus számára semmisem változik. De mélységes volna a különbség az eszmélet számára (természetesen oly eszméletet értek, mely nem egyívású agybeli mozgásokkal). Annak máról-holnapra, egyik óráról a másikra várni nem kerülne ugyanabba a fáradtságába. Ezt a várást és annak külső okát a tudomány nem tarthatja számon: még ha a gördülő vagy legördülendő időről beszél is, úgy bánik vele, mintha az már legördült volna. Ez különben igen természetes. A tudománynak előrelátás a dolga. Az anyagi világból azt vonja ki és azt tartja meg, ami ismételhető és kiszámítható, tehát ami nem tartamos.”⁶

Ez a benyomás a bergsoni spiritualizmus első lépése. Ideiktattuk ezt a gondolatbevallást, mely tanúskodik arról, hogy az anyagtudomány alapfogalmainak vizsgálata sugalmazta Bergson gondolkodásának azt a szemléletet, melyből a huszadik században az anyagelvű világnézet legsúlyosabb kritikája fakadt.

A gondolat ugyanis így folytatódik:

„De ezt a tartamot, melyet a tudomány félretesz, melyet nehéz fogalmasítani, érezzük és éljük. Hátba megkeresnők, mi az? Milyennek látná az eszmélet, mely nem akarná mérni, csak látni, mely tehát megállítás nélkül fogná, önmagát venné szemlélete tárgyául, néző volna és színész, átélő és meggondolt, addig közelítené a rögzített figyelmet és a futó időt, míg egybeesnének?”

Így folytatódott a filozófia is. Bergson első műve az eszmélet közvetlen adatairól szól. *Idő és Szabadság* címen vált nemzetközileg

⁵ Bergson gondolattörténetének ismertetését adtuk az Aquinói Szent Tamás Társaságban elmondott székfoglalónkban. Megjelent: Religio, 1929.

⁶ La Pensée et le Mouvant. 9—10. l.

ismertté, mert az új időszemlélet első gyümölcséül Bergson az erkölcsi szabadság problémájának egészen eredeti megoldását adta a Sorbonne-on bemutatott doktori tétele gyanánt. Ez az a gondolatforrás, mely Bergson minden problémájának termékenyítő eleme maradt s ennek világításában válik egész munkássága egyre táguló feladatok négyszeres körévé, mely fokozatosan bővül az egyéni szabadságtól az emberi lét legmélyebb megalapozásáig.

A szabadságprobléma Bergson szerint ebben a kérdésben foglalható össze:

„Lehet-e az időt térrel ábrázolni?... Igen, ha lefolyt időről van szó; nem, ha a folyó időről beszélünk. Már pedig a szabad tett a folyó időben s nem a lefolyt időben megy végbe. A szabadság tehát tény, és a megállapított tények között nincs nálánál világosabb.“⁷

Ez az összefüggés alapvető látásmódot szolgáltat a szellemtudományok és a metafizika módszertanának.⁸ Megindítja egyszersmind azt a szellemi törekvést, hogy emberies szempontjainktól és belőlük fakadó formuláinktól egyre függetlenebb ismeret keressessék, melynek a szellemi lét talaján kell fakadnia.

A *Matière et Mémoire*-ban Bergson filozófiai kutatásainak mezeje a lélek és a test kapcsolatának vizsgálatává tágul. Bergson itt is a szigorú valóságkeresés híve. Egy későbbi előadásában így beszél a szellem és anyag viszonyáról: „...meghatározni mindeniknek lényegét oly vállalkozás volna, mely messze vezetne bennünket; de könnyebb megtudni, mi egyesíti és mi különíti el őket, mert ez az egyesülés és ez az elkülönülés tapasztalati tény.“ Erős filozófiai, lélektani, különösen patopszichológiai előkészület után nyúl ehhez a témához a már egy ízben alkalmazott metafizikai módszerrel, s az eszméleti munka és agymunka viszonyára nézve az akkori orvostudománnyal ellentétes eredményre jut. Így esik meg Bergson gondolattörténetében, hogy metafizikai módszerrel megállapított eredménye tíz évvel később igazolódik P. Marie orvosnak agyfiziológiai kutatásaiban. A *Matière et Mémoire* idevágó szövege:

„Aki belénézhetne egy működésben levő agyvelőbe, követhetné ott az atomok jövését-menését és értelmezhetné mindazt, amit végbevisznek, valamit kétségtelenül tudna abból, ami az elmében történik, de nagyon keveset. Pontosan annyit, amennyi a test gesztusaiban, magatartásában, mozgásaiban kifejezésre jut, ami a lelkiállapotban folyamatos vagy egyszerűen csak kezdődő cselekvés. A többi rejtve maradna előtte. Az eszméletben lefolyó gondolatokkal és érzésekkel szemben oly színházi néző volna. aki tisztán látja mindazt, amit a színészek a színpadon tesznek, de egy szót sem hall abból, amit mondanak.“⁹

⁷ Idő és Szabadság. 185. l.

⁸ V. ö. „Bergson lélektana“. Bevezetés az „Idő és Szabadság“ fordításához.

⁹ Metafizikai Értekezések. 114. l.

Az eszméleti munka tehát gazdagabb, többoldalú, mint a velejáró agymunka. Folytonosan újrateremtődő és mindig ismételhetetlent hozó anyaga határtalanul túlárad az agyesemények mozdulatkormányzó jelenségtárán már akkor is, ha csak a mindenkori jelen élménytartalmat vizsgáljuk. Ez a túláradás még fokozottabb, ha a mult megmaradására gondolunk. Bergson az agybeli emlékrögzítés elméletére részletes cáfolatot elemez ki a szó—emlékezet betegségeiből, holott eredetileg éppen a szó-emlékek *Broca*-féle centruma szolgáltatta az agybeli emlékrögzítés elméletének legerősebb alapjait. Bergson számára az emlékek szellemi, természetűek, lélek hordozza őket és eszméletalattiságunkban mind megvannak. Az agy cselekvésgépezete kormányozza megjelenésüket, és azok az emlékezetadatok maradnak eszméletileg hozzáférhetők, melyeknek mozdulatartozékát agybeli készülékeink eljátszani tudják. Az agy tehát „kivonja az elméből azt, ami mozdulatban kitartható, beiktatja az elmét ebbe a mozdulatkeretbe, ráveszi, hogy látását korlátozza, de arra is, hogy cselekvését foganatossá tegye. Ez azt mondja, hogy a szellem mindenfelől túlárad az agyon és hogy az agybeli tevékenység a szellemi tevékenység igen kis részének felel meg.”¹⁰

„De ez azt is mondja, hogy az elme nem lehet a test életének hatása, hogy ellenkezőleg minden úgy történik, mintha a testet a szellem egyszerűen kihasználná, ennél fogva semmi okunk sincs föltenni, hogy test és elme elválaszthatatlanul van egymáshoz kötve.”¹¹

Ilyen az anyag és szellem viszonyának bergsoni formulázása. A szellem prioritásának még erősebb hangsúlyozására vezetik Bergsont biológiai tanulmányai. Ezekből fakad harmadik nagy műve, *A Teremtő Fejlődés*, mely az élet földi kialakulásának és az ember megjelenésének problémájához nyúl. Felismeri a tartamosságot az anyagba iktató eszmélniakarásnak, az életnek műveiben. Az egész fejlődést arravaló törekvésnek látja, hogy az eszmélet az anyagba költözzék, ágakra csatornázódjék s a fajokon, mint életkísérleteken át végül lényegesen, természetbelileg újat hozzon az erkölcsi szabadsággal felruházott és a szelleminek önmagáért való művelésére képes emberi eszméletben.

„Szemmellátható, hogy van életimpulzus... mely folyton felülmúlni próbálja önmagát és szándéka többet vonni ki magából, mint amennyije van, — egyszóval teremteni. Nos, az erő, mely többet von ki magából, mint amennyit tartalmaz, többet ad, mint amennyije van, szellemi erő: valóban nem látom, hogyan lehetne másképp meghatározni a szellemet.”¹²

„Ha tehát az élet győzelme mindenhol teremtsében jut kifejezésre, nem kell-e azt gondolnunk, hogy az emberi élet végső oka teremtés, mely a művésztől és tudósától eltérőleg minden emberben minden pil-

¹⁰ Ugyanott 125. l.

¹¹ Ugyanott 126. l.

¹² Ugyanott 101. l.

lanatban munkában lehet? Énünk teremtesét értem énünk által, a személyiség gazdagodását oly elemekből, melyeket nem kívülről húz magához, hanem úgy sarjaszt önmagából.¹³

Kétségtelen, hogy az élet spirituális eredetének ez az egészen egyénileg megfogalmazott hangsúlyozása *A Teremtő Fejlődés* leglényegesebb eredménye.

Mikor az idevezető utat a filozófussal megjárjuk, lényeges problémák mellett haladunk el. Új fejlődéstan bontakozik ki bennük, mely a materiális fejlődésméletek nehézségeit egészen új szempontból világítja meg annak kimutatására, hogy eszmélő ok feltételezése nélkül mindenféle környezethatás és alkalmazkodás elégtelen magyarázat. Végignézzük az élet kibontakozásának szüntelen elágazásokon át gazdagodó képeit, a cselekvő ismeretnek az ösztön oldalán, a meggondolt ismeretnek az értelem oldalán megjátszott fejlődéstani szerepét, az értelem módszereinek az élettelen anyag viselkedéséhez szabott természetét, az élet és eszmélet jelenségeinek vizsgálatára szolgáló intuitív kutatómódszer első kísérleteit. Az így felvonult problémásor eleven vitafelületet termelt, melynek tovaterjedő hullámai még részben elintézetlenül gördülnek tovább kultúránk tudományos, filozófiai, művészi megnyilatkozásainak területein.

Bergson gondolatainak e most már harmadfokon kiszélesült mezén a tevékeny irányító még mindig a tartam élménye marad. A múlt megmaradása és a teremtő fejlődés az egyéni eszmélet tapasztalásköréből kilépve, most az élet fejlődéstörténetének lendítő hatalmává tágul. A fajok alakulásának mozgatója valami szellemszerűség. Mi ez?

„Jobb szó híján eszméletnek nevezzük. De nem arról a csökkentett eszméletről van szó, mely mindenikünkben működik“, mondja a filozófus szükséztlenül s e tapasztalásfölötti síkról azonnal áttér a bennünk lakó eszmélés elemzésére. Ez a tartózkodás Bergsonnál metódikus óvatosság, mely nem engedi, hogy választott és elfogadott munkaeszközeinek korlátain túllépjen. A Teremtő Fejlődés ténykészlete nem engedi túl a szellem anyagformáló megnyilatkozásainak szemléletén, pontosan annyit mond tehát, amennyit ez a szemlélet még számára megvilágosít.

Másképpen áll a dolog Bergson negyedik nagy tanulmányának gondolatkörével. A morál és a vallás forrásairól szól és benne Bergson negyedszer és utoljára alkalmazza kutatómódját, ezúttal még tágabb területre nyitván munkamezejét. Bergson e sorozatos problémaválasztásai azt a benyomást teszik, hogy egyre magasabb és magasabb nézőpontból akarja szemlélni a valóságot, hogy abból egyre növekedő területeket lásson át. Ha lefejtjük e mű alapgondolatáról mindazt, amivel a kivitelt fölékesítette, az egész bergsoni művön végigvonuló tartam-intuíciónak

¹³ A Teremtő Fejlődés. 216. l.

s a belőle fakadó teremtő fejlődésnek a tapasztalati világban elért legmagasabb állomását pillantjuk meg a keresztény misztika hatalmas élménykincsében, mely Bergson számára az emberi szellemiség csúcsteljesítményét jelenti. Az emberiség e morális hősei, az evangélium neveltjei a teremtő fejlődésnek új győzelmét hordozzák. A teremtő fejlődés szellemlépteiben mindenikük egyetlen és megismételhetetlen megújulás, az anyagon áttörő eszméleti erőnek új meg új állomása, s mind egybehangzó tanúbizonyságok arról, hogy a lét Okának és Céljának a mi eszmélésünk köréből vett legjobban megközelítő vonása a *szeretet*. Amerre az élet fejlődéstörténetében csak a biológiai szemlélet ujjá mutatott, arra most a földön átélhető legmagasabbrendű empiria, a „misztikus“ tapasztalás élménykincse irányul be és szavazza meg Isten létét az emberi eszmélés adatainak szélső határán megálló filozófus előtt.

Íme, Bergsonnak négyállomású felmenője, melyen egészen egyéni és sehova be nem osztályozható gondolatpályáját befutotta. A huszadik század filozófusai között vannak vele valamely oldalról rokonságot eláruló gondolkodók, de éppen e látszólagos rokonoktól választja el Bergson erős realizmusa és az abszolút megismerés felé való beírányulása. Gondolatköze nem sorozható csoportba, egyedül áll. Bármiként vélekedjék majd egyes probléma-megoldásairól a gondolattörténelem, egy bizonyos: Bergson szellemi alkotásának eredetiségével, gazdagságával, mélyreható valóságérzékelével, a tapasztalást kutató igazságszomjával és fáradhatatlan munka-aszkézisével új utakat nyitott a gondolkodásnak, új eszközöket adott a filozófiai kutatásnak, új értelmet és szellem-tudományi alapokat a fejlődés gondolatának.

Bergson megérhette, hogy filozófiájának visszhangja mind a tudományos, mind a filozófiai irodalomban könyvtárra menő művekben látott napvilágot. Még a 19. század alkonyán mint a 20. század filozófiai spiritualizmusának előhírnöke jelenik meg és válik élete folyamán ennek az új, empirikus spiritualizmusnak legerősebb megalapozójává. Művei minden kultúrnyelvre lefordítva bejárták a világot és heves cáfolatok vagy lelkes helyeslések, kemény kritikák vagy intenzív munkaközösségek révén mindenütt termékenyítőleg hatottak.

Magyarul legelőször *Babits Mihály* írt róla. Ezt az írást Bergson oly jónak tartotta, hogy így nyilatkozott: „ha ez közkeletű nyelven volna írva, ezt ajánlanám mindenkinek, aki rövid ismertetést kér gondolataimról“. Magyar fordításban megjelent tőle: *A nevetés és négy lélektani értekezés; Idő és Szabadság; Metafizikai értekezések; Tartam és egyidejűség; Teremtő Fejlődés*. Lefordítatlanok: *Matière et Mémoire; Les deux sources de la morale et de la religion*; továbbá a *L'énergie spirituelle* és *La Pensée et le Mouvant* értekezés-gyűjtemények egy része.

Dienes Valéria.

VITA

Mi a filozófia?

(A M. Fil. Társaság vitaülése 1940. okt. 8-án.)

I.

Egy-egy tudomány fogalmának meghatározása mindig a legnehezebb kérdés, mert egy sereg más kérdéssel szövődik össze (tárgy, módszer, más tudományokhoz való viszony stb.) s a világról való végső alapelvekbe és kategóriákba torkollik. Ezért igazában minden szaktudomány fogalmi meghatározása csak ideiglenes. Ki gondolt egy félszázaddal ezelőtt arra, hogy a kémia és a fizika határai az atomelméletnek majdani átalakulása folytán egészen elmosódnak? A világ egységes egész valóság: csak az emberi elme kénytelen a kutatás szempontjaival rajta barázdákat húzni s különféle kutatásterületeket, „tudományokat” elhatárolni. A tudományok határvonalai éppen ezért a kutatás fejlettségéhez mérten folyton eltolódnak s így a tudományok definíciói is koronként változnak. A „filozófiának” nevezett egyetemes tudomány tartalma is időnkint módosult. Ha mégis azt vizsgáljuk, vajjon mi volt mindig, az egyes korok róla való felfogásának árnyalati különbségei ellenére, a filozófiának lényege, mintegy örök *ideája*, akkor a leghelyesebb a filozófiának azt a magatartását szemügyre vennünk, amelyet a szaktudományokkal szemben mindig tanúsított. Ekkor kitűnik, hogy a filozófia a szaktudományok egyes konkrét kérdéseivel szemben mindig olyan problémákra akart felelni, amelyek *egyetemesek*, amelyeknek valamiféle megoldási módját az egyes szaktudományok tárgyuk kutatása közben már eleve feltételezik, de mint szaktudományok ezeket nem vizsgálják. Ilyenek a *tudás*, a *lét*, és az *érték* egyetemes problémái. Ezek kutatása az egyes tudományokkal szemben mindig a filozófiának, mint egyetemes elvi tudománynak körébe tartozott.

Mikép nőnek ki szükségképen az egyes szaktudományokból a filozófia problémái?

1. Az egyes tudományok a maguk sajátyszerű tárgyát vizsgálják anélkül, hogy mint matematika, mint fizika, mint biológia, mint történelem stb. külön kutatás tárgyává tennék, vajjon mikép is ismerik meg tárgyukat, s ha megismerték, miben áll megismerésük igazsága? Egyik sem kutatja, mint szaktudomány, azt, vajjon milyen a megismerésnek, az igazságnak, a tudománynak természete, milyen feltételektől függ az igazolt és rendszeres tudás, vagyis a tudomány általában; „tudományának végső alapjairól (περί τῶν ὁρίων) a geometérnek, mint geometérnek, nem kell számot adnia s hasonlóképp áll a dolog a többi tudományoknál is” (An. Post. I. 12.) — mondja már *Aristoteles*. Kell tehát az egyes szaktudo-

mányokkal szemben lennie olyan egyetemes tudománynak, amely az igazság megismerésének, azaz a tudománynak fogalmát általában vizsgálja. Eppen az igazságnak s vele a tudománynak fogalma az, amely valamennyi szaktudománnyal közös lévén, az utóbbiakat egy nagy *formai egységbe* zárja. Ez a tudomány fogalmát kutató egyetemes tudomány különféle néven mindig a filozófiához tartozott: ma *tudományelméletnek* nevezzük, még pedig egyik részét *logikának*, másik részét *ismeretelméletnek*. A logika az igaz tételeknek önmagukban érvényes formai feltételeit kutatja. Az ismeretelmélet pedig a megismerésnek tartalmi előfeltételeit vizsgálja: egyáltalában tehet-e szert az emberi elme objektíve érvényes ismeretre, vagy pedig minden ismeret csak szubjektív és relatív? A tudunktól függetlenül létező valóságot ismerjük-e meg, vagy pedig csak gondolkodásunk termékeit-e? stb.

2. A tudományok nemcsak a megismerés fogalmának alapján formai egységbe kapcsolódnak, hanem emellett *tárgyi egységük* is van: *egy* valóságra vonatkoznak, csakhogy különböző szempontból vagy oldalról. A fizika, a kémia, a biológia, a történelem stb. létezőkkel, anyagokkal, erőkkel, élőkkal, emberekkel stb. foglalkoznak. Ezek a szaktudományok a valóság *egy-egy* részének megismerését tűzik ki feladatul, vagy a valóságot csak *egy-egy* meghatározott szempontból vizsgálják. Azonban egyik szaktudomány sem kérdezi, mint ilyen, azt, vajjon mi a *létező*, a *valóság* általában? Mik a létezés általános ismertetőjelei? Mi végső elemzésben az *anyag*, az *erő*, az *élet*, a *lélek*, a *szellem*? Hogyan *függnek össze* a létezők általában egymással, pusztán *okság* szerint-e mechanikusan, vagy pedig *célszerűen*? Folytonos és véges-e a világ, vagy megszakított és végtelen? Ha véges, mi a viszonya egy, a világon kívül álló végtelen elvhez, az Istenhez? Mi a tér és az idő? stb. A szaktudós, mint ilyen, külön nem vizsgálja ezeket a kérdéseket; de azért munkájában mindig bennerejlik öntudatlanul is valamely válasz ezekre a kérdésekre. Így minden fizikus, kémikus, biológus stb., amikor tényeket állapít meg, önkénytelenül fölteszi, hogy a megfigyelt tények nem valami véletlennek eredményei, hanem, hogy valamiképp egymást okozzák, egyik a másiknak hatása, hogy tehát a valóságban az okság elve uralkodik. Ilyen, a létezőkre vonatkozó egyetemes feltevésekkel és elvekkel tele vannak öntudatlanul az egyes tudományok. Kell tehát lennie olyan egyetemes tudománynak, amely minden létezőnek általános tulajdonságait és végső elveit vizsgálja. Ez az egyetemes jellegű vizsgálat is, a *lételmélet* vagy *metafizika*, mindig beletartozott a filozófia szellemi birtokállományába, sőt a legtöbb korban a vezérszerepet játszotta. Ez már nem a tudás elmélete, hanem világelmélet, világmagyarázat. Ez is előfeltételeket nyomoz, csakhogy nem a megismerésnek, hanem a létezésnek, történésnek, hatásnak, fejlődésnek stb. előfeltételeit, amelyek az egyes tudományokban lappanganak.

3. A metafizika egységes elméleti képet iparkodik szerkeszteni a valóságról, amikor kérdi: mi végső elemzésben a világ? hogyan függ-

nek össze a világ elemei? Azonban ennek az *elméleti* kérdésnek nyomában egy másik, *gyakorlati* kérdés is fölfakad: mi *értéke* van a valóságnak számomra? Melyek azok a kötelességek és feladatok, amelyeket az embernek a világ különböző köreivel: a családdal, a nemzettel, az emberiséggel, az Istennel szemben teljesítenie kell? Más szóval: melyek azok az *értékek*, amelyeket cselekvésünk útján meg *kell* valósítanunk? Nemcsak megállapítjuk a világ tényeit, a létezőket s az emberi cselekedeteket és alkotásokat, amint vannak a valóságban, hanem jónak és rossznak, szépségnek és rútnek, jogosnak és jogtalanoknak stb. is tartjuk őket, azaz *értékesnek* vagy *értéktelennek* is. Nemcsak az érdekel bennünket, ami *van*, hanem — sőt még inkább — az is, aminek lennie *kell*, vagyis aminek, mint jónak, jogosnak, szépségnek megvalósítását kötelességünknek érezzük s mint célokat akaratumunk elé tűzünk. Az értékek vizsgálata, azaz az *érték-elmélet*, ennek két főága: az *etika* és az *esztétika*, mindig a filozófiának szerves részeként szerepelt, sőt volt a filozófiának korszaka, amikor a filozófia elsősorban az élet és cselekvés céljáról, értékéről s szabályairól való elmélkedést, életbölcsest, praktikus tudást jelentett. A filozófia a maga feladatkörét soha sem szűkítette meg úgy, hogy a világ értékoldalát kikapcsolta volna, hanem tudatosan, egyetemesen és kritikailag a világ értékoldalát is éppúgy kutatta, mint ténybeli oldalát. Annál is inkább, mert a tudás és a lét mellett az *érték* kategóriája is olyan, amelyet az egyes szaktudományok eleve föltesznek, de külön meg nem vizsgálnak. A jogtudomány pl., amikor valamely jogot elavultnak minősít és módosítását követeli, valamely jogeszményből indul ki, azaz bizonyos jogérték elismeréséből, amelyet az új jogszabály által megvalósítani törekszik. A jogtudomány tehát, amennyiben nem meglévő jogok pusztá rendszerezése, hanem a jogalkotás kiindulópontja, az érték fogalmán sarkallik. Hasonlóképp az államelmélet, közgazdaságtan, társadalmi és gazdasági politika, irodalom- és művészettudomány. Sőt, minden technikai tudomány is már eleve föltesz bizonyos értékeket, amelyeket, mint célokat a technikai eszközökkel megvalósítani akar. Így a szaktudományokból magukból is fölfakad olyan egyetemes tudománynak szükségessége, amely az értéknek sok tudományban közös fogalmát általában vizsgálja. Így lép a tudományelmélet és lételmélet mellé a filozófiának harmadik ága: az *értékelmélet*.

II.

Milyen az egyes filozófiai tudományágak *értvényességi* joga? Ez a kérdés világít bele a filozófia egyes területeinek tudományos jellegébe, a szaktudományokkal vívott harcaiba, tekintélyének egyes korokban való emelkedésébe, máskor hanyatlásába. A legexaktabb, tudományos mivoltában legkevésbé támadható filozófiai diszciplína a *logika*, mert a logikum minden megismerést átható ideális-formai struktúra, mely az ész általános evidenciájával megragadható, úgy, ahogy a matematikum.

Logika és matematika a formai érvény szempontjából annyira rokonok, hogy hol a matematikát akarja az ész a logikára, hol a logikát a matematikára visszavezetni. A tudományos kutatás módszereinek vizsgálata, az *alkalmazott logika*, is a filozófiának természetes és megtámadhatatlan része az egyes tudományok szemében. Minden tudományban a módszer az ismeret tárgyának természetétől függ, úgy hogy a tudományok tárgyi-tartalmi haladásával együtt fejlődik és tökéletesedik logikai eljárásuk, módszerük is, amelyeket a logikai kutatás a tudományok tényleges állapotából desztillál s tesz tudatossá. A logika metodológiai része sem kötelességének, sem jogának nem tartja a szaktudományok számára új módszereket apriori kiokoskodni s a tudományos kutatást „szabályozni“.

— Az ismeretelméletnek egy sereg problémája van, amelynek ilyen vagy olyan megoldása már végső elemzésben nem az ész evidens síkján dől el, hanem az eredetileg az irracionális értékeléstől befolyásolt állásfoglaláson. Vajjon valaki a megismerés objektív jellegét a fogalmi megismerés vagy az intuício által látja e biztosítva, vajjon az igazságot pusztán szubjektívnek és relatívnak tartja-e s az ember lelki és biológiai szervezetétől teszi-e függővé (szkepticizmus, pragmatizmus)? a realizmus, idealizmus vagy fenomenalizmus híve-e a valóság felfogásában? — mindezeket az állásfoglalásokat minden logikai okoskodás, igazolási észszerű törekvés ellenére bizonyos életérzése, ösztönös értékelése, nem is tudatos lelki magatartása már *in limine* a legtöbbször eldönti. Az észszerű igazolás logikai apparátusa minden külső dialektikai dekorációjával már eleve az értékelő állásfoglalást, ösztönös alapintuíción szolgálja, anélkül, hogy ennek az objektív igazságért, a szkepticizmusért, a pragmatizmusért, a realizmusért vagy idealizmusért lelkesedő s ezek valamelyikének igazát bizonyítgató alany tudatában lenne. A vallásos alapérzületű egyén az igazságot az Abszolútumban látja: Isten a *summa veritas*, az ész minden tárgyi evidenciájának egyben biztosítója; annak viszont, akiben nincs értékelő fogékonyság a transzcendens iránt, hanem a *natura* immanens értékérzésű, arra van lelki hajlama, hogy az igazságot relatívnak, a lelki és biológiai fejlettségtől függőnek tartsa. Persze ez a pszichológiai szempont nem érinti azt, hogy nincs meg egy objektíve igaz ismeretelmélet lehetősége; azonban az ismeretelméleti gondolkodást, önkénytelenül érték-érzésekre építve, az érvényesség fokát elhomályosítja.

— A logika és az ismeretelmélet, vagyis tudományelmélet értéke és érdeme abban rejlik, hogy az élő tudományos gondolkodást elemzi, ennek megismerésmódjait formálisan kiemeli s összehasonlítás útján tudatossá teszi. Mintegy a kutató és megismerő ész az egyes szaktudományokban folyó munkája közben meglesli, megragadja s megismerő funkcióit megrögzíti. A régebben a szaktudományokat gögősen szabályozni iparkodó filozófiai irányokkal szemben a mai tudományelmélet munkaterve tehát szerény, mértékletes, a maga korlátairól tudatos egészen *Platon* értelmében, aki a *Kharmidesben* (714 e) kifejti, hogy a mértékletesség „a tudományok

tudománya, mely valamennyi tudomány felett áll". A tudományelmélet nem érzi magát valami hierarchikus büszkeséggel a szaktudományok fölött állónak. Területén a filozófia funkciója nem tartalmi, hanem formális. A megismerés természetének vizsgálata és tudatossága kétségkívül a szaktudományi kutatás színvonalát, magasabb ismeretértékét, a tudás egységének ideájára való törekvést fokozza. Ez a tudományelméletnek mással nem pótolható, jelentős filozófiai szerepe, amelyet a szaktudományok képviselői is elismernek.

Az érvényesség foka szempontjából súlyosabb a helyzet a *metafizika* területén, amely a világnak egységes és egyetemes képét akarja megszerkeszteni. A régi típusú metafizika végső elveket keres, hogy ezekből az egész világot egységesen levezesse. S hol találja meg ezeket az elveket? Bizonyos, ösztönszerű értékérzésétől színezett alapintuíciójában, amelyet logikai formába öltöztet, az irracionálist racionalizálja, az ész további fogalmi-következtető munkájával rendszerre, a világ egységes és igazoltnak látszó képévé fejleszti. Ennek kiakításában önkénytelenül is az értékelésnek primátusa van a tények megismerése fölött. A metafizikai rendszerek különbözőségének forrását nemcsak az ész munkájában, hanem — és főképp — a gondolkodók értékelő állásfoglalásában kell keresnünk. Azért van és mindig lesz sokféle metafizika, mert a világ és az élet mivoltáról való egyetemes felfogás *végső* gyökerei, anélkül, hogy a gondolkodó észrevenné, az értékelés, az irracionális érzelem talajából táplálkoznak. Vajjon a világot anyagnak fogom-e fel vagy szellemnek, azaz materialista vagyok-e vagy idealista; a világ eredetét és fenntartását egy végtelenül bölcs személyes lény célszerű tevékenységére vezetem-e vissza, vagy pedig csak pusztán mechanikus szükségképi folyamatok eredményének tartom-e; a világ, mint nyugvó, változatlan, állandó és kész, statikus szubsztancia áll-e előtttem, vagy pedig folyton mozgó, erő kifejtő, dinamikus nyüzsgő lények hatalmas drámája, erőnek kibontakozása és harca: mindez a filozófusnak nemcsak gondolkodásától, logikailag igazolható elméleti meggyőződésétől függ, hanem attól az érzelmi színezetű értékelésétől is, mellyel egyénisége a világgal, étellel, istenséggel, egyénnel és társadalommal szemben önkénytelenül állást foglal, szóval egész személyiségétől. Minden gondolatmenet nemcsak formailag, de tartalmilag is bizonyos végső okokhoz, elvekhez vezet, amelyek a metafizikus előtt mint feltétlen, további indokolást már nem követelő s erre nem is képes *értékek* állanak, amelyek aztán az egész világképek, egyben éleateszménynek és normának végső forrásai. A materialista előtt az anyag, a spiritualista előtt a szellem, *Spinoza* előtt az egységes végtelen szubsztancia, *Leibniz* előtt a monasz, a mechanisztikus felfogás híve előtt a kényszer, a teleológus gondolkodó előtt a cél ilyen végső pont, axióma (*axióm*: értékek, becslők, ez az etymon sokat megmagyaráz a világfelfogás alapjára nézve!), amelyben már feltétlenül megnyugszik. Mindennemű metafizikai álláspont végső elemzésben bizonyos értékbeli meggyőződés-

típusokra vezethető vissza. Értékelésünk határozza meg, mint utolsó fórum, önkénytelenül világnézetünket, ennek nemcsak vallásos etikai és esztétikai elágazásában, hanem metafizikai területén is. Minden nagy metafizikai rendszernek megtalálható az irracionális alapintuícója: a rendszer gondolati architektónikája csak ennek logifikáló, észszerűsítő fogalmi művészete és dekorációja.

Mi a metafizika viszonya a szaktudományokhoz? Volt idő, amikor a metafizika merőben elszakadt az egyes tudományoktól. *Fichte* pl. a világképet a tapasztalástól távol egyedül az *én*-ből dedukálja, a történelmet is fogalmakból akarja megszerkeszteni. *Schelling* is pusztán az észből konstruálja meg spekulatív úton a természet metafizikáját, *Hegel* meg az egész világot mindenestől a fogalmak dialektikai fejlődésének nézi s mint ilyent kilogizálja. Ennek a *felülről* szerkesztett, apriorisztikus metafizikának, amely az egyes tudományoktól való teljes elszakadást jelent, csődöt kellett mondania a XIX. század közepén, amikor a természettudományok uralma következett. A metafizika a pusztá fogalmak Ikarusz-szárnyain repült, de a szárnyakat a valóság acélkapcsai helyett csak a látszat-dialektika viasza tartotta össze, amely a természettudományok napjának emelkedésével szétolvadt. Ekkor a másik szélsőséges, a merőben metafizikaellenes álláspont, valóságos *philosophobia* jutott uralomra, amelynek exakt-tudományos szelleme a metafizikában általában csak naív romantikát, az ész fogalmi költészetét látta, amely nem érdemes a tudomány névre. A pozitívizmus korszaka következik, amely szerint a tudomány csak pozitív tények leírása s törvényszerűségük megállapítása. A világról, mint egészről, ennek transzcendens mivoltáról semmi ténybelit sem tudhatunk, a metafizika tehát nem tudomány, legfeljebb az elme szabad játéka, a fantázia gondolatterméke. A pozitívizmus a metafizika irányában mint *negatívizmus* jelentkezett s erőszakos gyámságot iparkodott gyakorolni az emberi szellem magasabbrendű vágyai fölött: filozófiaellenes magatartása az emberi gondolkodás belső elszegényedését, a tények és törvényszerűségeik lelketlen lajstromozását jelentette. Az emberi szellem azonban, önkénytelenül, mindig ki akarja tölteni a tények ismereteinek hézagait, hogy egységes világképet szerkeszthessen: metafizikai ösztöne, amely a legéletbevágóbb kérdésekre vonatkozik a világgal szemben, kiirthatatlan.

Kétségtől az *apriorisztikus*, *spekulatív* metafizika, mint pusztán racionális úton levezetett fogalmi rendszer, amely távol áll minden tapasztalástól, ma már filozófiai célá nem tűzhető ki: senki sem vállalkozik arra, hogy néhány alapfogalomból: *more geometrico* világképet szerkesszen, mint *Spinoza*, vagy a fogalmak dialektikus mozgásából, mint *Hegel*. — De nem minden veszedelemtől mentes a metafizikának másik ősi útja is: az *intuitív* út, amelyben pedig legalább az egységes világképhez vezető első lépéseket a legnagyobb metafizikai géniuszok is mindig tették abban a hitben, hogy élményük közvetlen erejével észszerű

következtetés nélkül szemlélni tudják a valóság lényegét és értelmét. Noha minden új megismerésnek nagy lökőereje az intuíciónak, a valóságnak belső közvetlen személyes szemlélete, a ráépített metafizika azzal a nehézséggel küzd, hogy az intuíciónak egyetemes érvényűvé, közvetetté kell avatnia, amikor a kritikai ész fogalmi ellenőrzése alá kell helyeznie, azaz közvetlen önszemléletét fogalmi világszemléletté kell átvárázsolnia. Ennek korlátai az intuitív alapú metafizikai rendszerekben nem válnak tudatossá. Sok bennük a teremtő lendület, de egyben az igazolatlan elem.

Rendkívül jellemző *Husserl* kísérlete arra, milyen nehéz vállalkozás intuitív alapon a filozófiát „szigorúan exakt tudománnyá“ („*strenge Wissenschaft*“) avatni. *Husserl* arra vállalkozott, hogy a filozófiát megszabadítja minden filozófián kívüli mozzanattól, hogy az összes általános érvényű eredményeket átfogó, univerzális tudományt alkosson a bizonyosság érvényével, olyat, amilyenről *Platon*, *Descartes* és *Leibniz* (mind matematikus, mint *Husserl* is!) álmodozott. Számos programtanulmányt írt haláláig, de a nagy program csak terv maradt: kivitele nem sikerült. Megszerkeszti a *fenomenológiát*, mely mint módszer azzal az ígérennyel lép föl, hogy valamennyi tudomány módszertani revízióját ejtse meg. A fenomenologiai leírás a tapasztalónak és a tapasztaltnak tiszta leírására tagolódik. Ennek a leírásnak eredményei mindig apriori belátások, amelyeket a tapasztalóra és a tapasztalatra való reflexióval szerzünk. Az apriori lényeglátás (*Wesensschau*) eredménye a „lényegfogalom“. Ez nyilván *Platon* ideatanának újjászületése, de semmiesetre sem olyan filozófia, amely „*strenge Wissenschaft*“.

A metafizikának, amennyiben nem akarja elveszteni tudományos jellegét, nem marad egyéb útja, mint az *aposteriori* vagy *sztintétikus út*, amely a világ őstényeinek szemléletét egybekapcsolja a szaktudományoknak tudományos tapasztalati anyagával, ezekből *alulról* következtet a tapasztaláson túlvalóra: a meglévő emberi teorétikus tudás szellemi vonalát tovább húzza ki a pusztá ténybeliségen, hogy egy lehetőleg valószínű, ellenmondás nélküli zárt világképet szerkeszthessen, amely összhangban van a szaktudományok mindenkori eredményeivel. Az ilyen metafizika érvényességi foka tárgyilag természetesen mindig csak a valószínűség, a szubjektív bizonyosságnak bármely foka kíséri is. A világnézet szerkesztőjének ezt az emberi lélek legmélyebb szükségleteként jelentkező szintétikus feladatát az egyes tudományokkal szemben a filozófia tölti be. Az egyes szaktudományok a világ megismerésének részfeladatait teljesítik: a metafizika az egységes világkép szerkesztésének *egyetemes* feladatát. A filozófiának logikai és ismeretkritikai része olyan szigorúan tudományos, mint bármely exakt szaktudomány; a metafizikának azonban *tudományfölötti* jellege van, bár távolról sem tudományellenes természete, mint a pozitivizmus szerette feltüntetni. A metafizika problémái is szigorúan tudományosan, a tudomány egész logikai apparátusával vizsgálhatók, egészen összhangban azokkal az eredményekkel, amelyeket a

mindenkori természet- és szellemi tudományok elérnek. Szaktudomány és metafizika kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Ahogyan az egyes szaktudományok a valóság egy *részére* vonatkozóan speciális hipotéziseket állítanak fel, éppen úgy joga van a metafizikának az *egész* valóságra nézve egyetemes hipotéziseket szerkeszteni. És amint a szaktudományok nem vehetők el általában a hipotézist, mint módszeres gondolkodási eszközt, pusztán azért, mert esetleg új belátások felülmulják és megcáfolják, éppoly kevésbé van oka a metafizikának a végső világszintézis szerkesztéséről lemondani csak azért, mert a jövő a maga szélesebbkörű és fejlettebb tudásával ezt az átfogó végső hipotézist, mint egységes világelméletet átalakítja vagy éppen elveti. A metafizika sem lehet a költői intuíciónak pusztán fogalmi légvára: itt is, mint bármely tudományban, csak annyit állíthatunk, amennyit igazolni vagy valószínűsíteni tudunk. Ezért a metafizikai világképnek a szaktudományokkal összhangban kell lennie. Melyik metafizikus merné a mai mikrofizikát, relativitás-elméletet, biológiai eredményeket világképében mellőzni? A szaktudományokban végbe-menő nagy forradalmi változások a metafizikai világképben is mindig gyökeres változásokat idéznek elő. Bár véletlen, hogy rhodosi *Andronikos Aristoteles* műveit rendezve, az „első filozófiát“ a fizikai könyvek után (*μετὰ τὰ φυσικά*) helyezte, azonban ez mégis mélyen szimbolikus jelentőségű: a szaktudományok nélkül nem szerkeszthető igazolt metafizika.

A századunk eleje óta újra fellendülő metafizikai kutatás eléggé megmutatta a pusztá tények megállapításához elméletileg ragaszkodó s ezzel a szellem platoni szárnyait levágó pozitivizmus csődjét. A XIX. század második felében a pozitivizmus és a neokantianizmus a tudományos filozófiát csak az ismeretkritikára korlátozta ugyan (*Nietzsche* gúnyosan „félénk tartózkodástannak“ nevezte), de az emberiség, amelynek egy kora és egy népe sem tudott a világ legfőbb kérdéseinek vizsgálatáról lemondani, újra elismerte az egységes világelméletre való törekvésnek, a metafizikának létjogát. Kétségkívül az ismeretkritika minden filozófiai elmélődés *kiindulópontja*, de azért a filozófia sohasem tetőződhetik az ismeret pusztá kritikájában. Az ismeret-elmélet a filozófia nagy magáraeszmélése, „ismerd meg magad“-ja. De a magáraeszmélés sohasem lehet öncél, hanem szükségkép a világ lényegének és értelmének fürkészésére is ösztönöz, vagyis a metafizikai problémákra.

A metafizikának feladata a szaktudományok óriási fejlődése óta kétségkívül igen nehéz és hálátlan, azonban szükségképi. Ma nincsenek oly büszke filozófiai gondolatdómkok, „rendszerek“, mint régebben, amikor néhány alapfogalom elég volt egy gondolatépület fölemelésére. A filozófiai rendszer ma nem lehet személyes intuitív vallomások logizált formájú sorozata. Ha mégis ilyen formát ölt, akkor nem megy tudományszámba. A filozófia ma kritikai vizsgálat, a bonyolult kul-

túrának tág látóhatárú öneszmélete, melynek kitartó akarat és türelmes szellemi magabamélyedés a feltétele. Valamikor, még a XVII. században, vagy *Kant* és *Hegel* korában a szaktudományok a mai állapothoz mértén gyermekecipőben jártak. *Kant* idejében a tudományok körét úgyszólván a matematika és mechanika kimeríti. Mivé fejlődtek, mennyire elrészletződtek azóta mind a természettudományok, mind a szellemi tudományok! Régen a szaktudományok is a filozófiától kapták utasításait: ma önállóak, haladásuk egészen független a filozófiától, módszereikre büszkék, eredményeiket szilárd és világos formákba öntik. A filozófia, a szaktudományok hatalmas tárgyi s megfogható eredményeihez képest, csak a tapogatódzás, anarchia, szertecozslás képét mutatja. A szaktudományok a valóság meghódításával, törvények felfedezésével, eredményeik kézzelfoghatóságával a társadalom szemében a valamikor *regina scientiarum*-nak nevezett filozófia fölébe kerekednek, magabízóbbak, nagyobb tekintélyre tesznek szert. A filozófia viszont a gőgös hegeli rendszer bukása óta szerényebbé vált, számos nagyralátó igényéről lemondott, területét maga megszorította. Ámde az egyes szaktudományok páratlan szétkülönülése és meggazdagodása széteséssel fenyegette a szellem glóbusát: önkénytelenül feltámadt tehát újra a szellemi törekvés az *egészen* látásra, ami nem egyéb, mint a filozófia feladata. A szétkülönülés maga természetes és szükségképi tárgyi folyamat, mert csak a részletkutatás útján határozható meg mind finomabb árnyalataiban a valóság. De viszont az emberi szellem legmélyebb törekvése az *egésznek egységes látása*. Ennek útja pedig a görögöktől kezdve a filozófia: a valóság egységesen összefüggő egész, a róla való ismeretképnek is egységes egésznek kell lennie. Ez volt mindig a filozófiai patosz forrása. A rendkívül felduzzadt tudományos részletkutatás mai korában az egységes metafizikai világkép szerves kimunkálása a legnehezebb feladat. *Aristoteles*, *Leibniz*, *Kant* még a maga korában a tudás egészét áttekinthette, de ma már az emberi elme erre mind kevésbé alkalmas. Aki a mai szaktudományi kutatás egészének áttekintésére s ennek alapján szerves egyetemes világkép szerkesztésére mer vállalkozni, annak annyi önkritikát és tartózkodást, az illetéktelenség és diletantizmus vádjá miatt annyi óvatosságot és lelkiismeretességet, akkora szorgalmat és odaadást, akkora átfogó szellemi erőt és egybelátást kell tanúsítania, hogy eleve le kell fokoznia igényét arra, hogy a régi nagy filozófusok nyomában járhat, akiknek egy-egy fényes „rendszere“ ideiglenesen oly mély hatást tudott kelteni. Ha ma szerényebbre szűkül is így a filozófus szerepe, de most is *szükségképi*: olyan egyetemes problémák számontartójának és vizsgálójának kell lennie, amelyek a valóság *egészére* és belső egyetemes összefüggésére vonatkoznak s amelyeket az egyes tudományok, mint ilyenek, nem vizsgálnak. S feladata annál sürgetőbb, minél zűlőttebb korunk világképe, minél jobban hiányzik az egységes látás az életben s a tudományokban.

III.

A filozófia nemcsak elméleti tudomány, hanem az értékelmélet útján életformáló, eszményeket kitűző „világnézet“ is: nemcsak a *van*-nak, hanem a *kell*-nek is egyetemes eszmezőköre. Régebben ezen a téren is sokkal nagyobb volt a filozófiának büszke önbizonyossága, szilárdabb a magába vetett hite, mert a világnézet értékoldalának volt abszolút biztosítéka és szankciója: az Isten, a *summum bonum*. Ez az abszolút világnézeti értékalap a felvilágosodás kora óta a lelkekben megingott, a neki megfelelő értékérzés elvesztette szilárdságát és természetes hagyomány-jellegét, az ész-kritikája az önbiztonságot szétmarta, a világnézet érték- és norma-oldala is válságba jutott. A vallásos érték-metafizika helyébe a tudományos-racionális filozófia nem tudott hasonló szilárdságú valláspótlékot állítani feltétlenül kötelező erővel bíró világnézeti normarendszerrel. De becsületesen meg is kell vallanunk, hogy a filozófiának, mint *tudománynak*, nem is lehet a feladata új „világnézet“, új értékrendszer alapjainak lerakása. A filozófia nem állíthatja fel az értékek új tábláját, nem sugározhatja ki magából az alapértékeket prófétai módon a megfelelő élményhátterrel együtt. A világnézet, mint értékrendszer, az életet valósággal formáló, irracionális szellemi hatalmak sugallta értékérzésekből fakadhat fel; nem a kutató észnek alkotása, hanem a kor nagy érték-élményeinek az élet talaján önkénytelenül feltörő és spontán növekedő műve. Az új értéktábla a nagy vallási, erkölcsi, társadalmi géniuszok prófétai erejének s szuggesztiójának s nem a logizáló ész merő gondolkodásának alkotása. Nem a teoretikus *etika* és *esztétika*, mint tudomány, az új értéktartalmak termőföldje, hanem a nagy erkölcsi és művészi lángelmék ateoretikus alkotó értékélménye és mintaszerűsége. Ha lehántjuk a filozófiai erkölcsanról vagy szépségelméletéről a logikai fogalmi fegyverzetet, amely sokszor csak mutatós elvont módszertani és terminológiai hókuszpókusszal van ráaggatva — nem találunk bennük lényegesen egyebet, mint ami a pozitív hagyományos morálban, vagy a művészeteknek eddig kialakult valamelyik konkrét szépségésményében úgyis benne van. Ezek normatív tudományok, de normáik nem egyebek, mint a meglévő kultúrában rejlő erkölcsi és szépségsszabályoknak tudatossá vált reflexei. A laikus, tudományos etika tartalmi szempontból lényegében ugyanaz, mint a keresztény morál, csak hogy a heteronóm kinyilatkoztatott erkölcsi tartalmat az emberi elme autonómiájának síkjára tolja. Az érvényesség forrásának megjelölését figyelmen kívül hagyva, az erkölcsi normák jelentése mind a kétféle etikában lényegében azonos. A keresztény értékrendszer, amely majdnem kétezer esztendő óta uralkodik, *Jézus* nem mint filozófus szerkeszti meg: az emberiség értékérzését átfurmálta, de a benső élet erejével és sugalmával, nem pedig észbeli okoskodással: a szíven, de nem az éssen keresztül. A filozófia nem alkalmas arra, hogy új hatékony értékrendszer alapjait vesse meg: fogalmi formába öltöztetheti, kritizálhatja, rendszerezheti azt, ami az élethől mint érték felfakad,

de nem teremt új értéktáblát. S ha a filozófus erre vállalkozik, voltaképp már nem „tudományos“ filozófus, hanem *Nietzscheszerű* próféta. Csak a pusztá értelem túlbecsülése, a naiv intellektualizmus várhatja a filozófiától, mint tudománytól, az értékek új hierarchiáját. S ha csalódik, jogtalanul hánytorgatja a filozófia csődjét.

A filozófiának azonban a világnézet életformáló értékoldala szempontjából is megvan a maga feladata és jelentősége: az új életérzést, az értéktudatnak új irányát tudományosan azonnal nem kodifikálja, hanem a kritika próbakövére teszi, következményeit végiggondolja, az emberi szellemnek addigi értékbeli hagyománytökéjével összehasonlítja, ebbe összhangozóan fogalmilag beépíti vagy ezzel összeférhetetlennek minősíti: az új értékérzéssel és életakarattal szembeszegezi az észnek kritikai erejét, mely szétszed, felold, helyesel vagy tagad. Az új világnézet ösztönös értékalapjait megvilágítja, öntudatba emeli, ellenmondásait kimutatja, a körnek feltörő élethatalmával szembeszáll a szellem fegyvereivel. A filozófiának tehát a világnézet értékoldala szempontjából is fontos és nélkülözhetetlen kimunkáló, pozitíve és negatíve formáló szerepe van. A filozófia maga, mint tudomány, nem teremt a semmiből új értékalapú világnézetet, ez a kor lelkéből a nagy erkölcsi, társadalmi és művészi reformátorok sugallatára önkénytelenül és amorfi módon fakad fel. Azonban a filozófia hivatott az új világnézet értékalapjainak tudatos, elvi és módszeres megvizsgálására, fogalmi kimunkálására. Ha ez a törekvés nem érvényesülhet, akkor a világnézet kritikátlan, naiv, ösztönös és tudománytalan marad.

Kornis Gyula.

Hozzászólások.

Az imént elhangzott felolvasás — mely évtizedes gondolatmunka gyümölcse — évezredek tapasztalatokat sűrít össze. Minduntalan az a benyomásunk, az a két-három évezred, mely a filozófia történetéből feltárult előttünk, igazolja, hogy a filozófiai gondolkodásrendszer — és világnézetalkotás — *örök emberi* szükséglet, ma is az, amikor a speciális tudományok immár parcellázni látszanak a tudás egész területét. Kornis három probléma-csomópontot talál: logikát-ismerettant, továbbá metafizikát, és végül értékelméletet. Mindháromnak problémaközpontját jellemzi az ő ismert tömörítő erejével, kritikailag igazoló készségével. Az elhangzott fejtegetés olyan, mint egy vár, szilárd kőfalakkal, és kijelölt vitatkozó tiszttünkhöz képest bíráló megjegyzések közepett, nekünk el kellene foglalnunk. Jól tudom, ez lehetetlen, hiszen szuverén építész alkotása. Az ő várfalai nem gránitból valók, hanem acélöntvények, amelyek a kritika csákánya karcolást sem igen tud tenni. Azonban kereshetünk egy eljárási módot, mely némi tanulsággal járhat. Mikor a filozófia feladatáról, mai helyzetéről, kilátásairól, s főképp hármas felosztásáról ír, és e téren biztos eredményre jut, olyan, mintha egy számítás volna előttünk és kereshetjük az eredmény próbáját. Ha

a próba sikerül, a számítási eredmény annál határozottabbnak, biztosabbnak fog beigazolódni. Próbáljunk tehát beleereszkedni a filozófia várfalai és bástyái közé: keressük meg a vár lakóját, a filozófust, ennek a lelkét, belső alkatát és nézzük meg, minő különleges a filozófusra jellemző *magatartás* a világgal szemben? Mikép éli ki az a maga világtörténetét, mi sarjad ki a filozófus lelki alkatából?

Eljárásunk így fordított lesz: nem a problémák lehetőségeiből és szükségéből indulunk ki, hanem abból, mikép *kell* a filozófus-léleknek reagálnia és megnyilvánulnia? Röviden így.

A filozófus is bent van a világ összefüggései közepett, százados és percváságai között: *itél*nie kell, s ez az ítélet *mindenekelőtt állásfoglalás*. A filozófus is küzdő-akará ember, akinek döntenie kell: jó-e valami, vagy rossz, igazságos-e, avagy igazságtalan, helyes-e, avagy helytelen, stb. Ez, a válaszut állapota, kezdetben differenciálatlan. Még nem áll szemben elmélet és gyakorlat. Még csak az élet hullámai özönlük körül a filozófuslelket is, aki nem hagyja magát egyszerűen *sodortatni*. Ez alapon feltűnik: az első gondolat, voltaképp, mai szóval, „érték-elméleti“. Az első álláspontok értékelők, ezt mutatja a történet is. Ez talán szokatlannak tűnik fel, de tekintetbe vehetjük azt, hogy a filozófia nem sui generis filozófusgondolat kilúgozódásával, „tisztán“ születik meg. Kezdetben *össze van nőve a vallással*: ezen belül éli ki magát és *lassan* önállósodik a görögöknél, lesz a mai értelemben vett „elméleti“. Tehát: *még* a filozófus is étellel leszámoló lény, magatartása: állásfoglalás, melyre csak később borul rá egy elméleti fátyol, amely a meggyőződéseket elméletté logizálja. Az ember *cselekvő* lény: minden cselekvés vallással indul, azzal a hittel, hogy rangsor van az értékekben, s a világban. Ha nem volna a rangsor, nem tudnánk indulni arra felé, ami többet ér. Az érték gondolata *nem másodlagos*, az érték nem egy elméletivé feszülő magatartás tárgya, hanem eredeti. Akármít teszünk, vagy gondolunk, valamerre teszünk egy lépést, és ekkor egy *irány* foglalkoztat bennünket. Az érték *irány*fogalom. Az iránynak van meg az a tulajdonsága, hogy az vagy helyes, vagy helytelen. Az értéknek nincs léte, nem mondjuk róla azt, hogy „*van*“. Éppígy van ez az irány fogalmánál: nem azt mondjuk, hogy van, hanem hogy helyes, avagy helytelen. Sokszor azt mondjuk az értékről: „a végtelenben van“. Holott ez is félrevezető: az irány valamerre mutat, nem pedig valahol „*van*“. *Végpontja* csak a mozgásnak van, iránya pedig már az indulásnak is van. S midőn indulunk, mintegy lelkileg mozdulunk, már egy „irány“ *szükségképp* foglalkoztat. Ezzel a térbeli hasonlattal arra utalunk, hogy a filozófus-léleknek is van dinamizmusa, van kibontakozó küzdelme, nem pedig karosszék-nyugalomban, sztatikusan, pusztán *szemléli* a világot. Nem pusztá elcsodálkozás, megcsodálás (θαυμάζειν) az ősi gosztus, hanem más, eredetibb.

Második lépése a filozófus-léleknek az, hogy *mi* is az, amire

reagálnom kellett, azaz amit értékelni kellett, amire azt mondtam: jó, vagy rossz, ilyen, vagy olyan értékű. Erre nézve vannak véleményeink (δόξα). Mikép lesz ebből tudás (ἐπιστήμη)? Ha elmélyedünk, ha lényegeket keresünk. Le kell tehát bányásznunk magunkat a dolgok mélyére, hogy igaz jelentőségekre támaszkodhassunk. Nem elég a dolgok külszíne, nem a dolgok „árnyéka“, kell a való lényege, ideája. Íme, a második lépés a filozófus gondolkodásában a „lényeglátás“, egy lényeg (οὐσία) kinyomozása, azaz a filozófus-magatartás itt egy usziológiai aktusra vezet. Ez érkezik el a félrekeresztelt ú. n. metafizikában. Sokszor rádöbbenünk: minő sok a pusztá szó! És kérdezni kezdjük: „volta-kép“ mi az anyag, mi a lélek, az élet, mi az Isten? Aztán kérdezzük: mi a „világ“, a világmindenség, a Kosmosz, a nagy összefüggés? Ez íme, már egy harmadik lépése a filozófus-léleknek: ez egy „világnézeti“ egésznek az átvizsgálása. Hát ha kérdezem: ez és az micsoda, mi a lényege, nem végezhetek mozaik-munkát, nem nézhetem az *egyes* kövecskéket, hanem nézem az *Egész*et, a nagy totalitást. A filozófia harmadik rétege lesz így a világnézettan, melybe az előző tudományág is belehangzik.

Itt élheti ki magát a totalitárius, az egészet néző elme: a „rendszerek“ alkotója. Ha előbb az egyes dolgok lényege volt fontos, most az összesség, az Egész lesz a „legnagyobb tudás“.

Kornis fényes sorokat írt arról, miképpen küzd a világnézettan képviselője a szaktudományi téren magát elspecializáló elmével; csak két-három példát. Mondjuk, a fizikus tisztán látja a maga területét: úgy-mond, őt a „fizikai anyagok és jelenségek“ érdeklik. De mi az: „fizikai“? Van neki erre több évszázados, öröklött „lényegsémája“, de ez épp neki lesz jó: oly híd, amelyen ő, mint kutató fizikus keresztül tud haladni, de már, mai hasonlattal, egy nehezebb tank nem vág át a hídon, tudja, leszakad. Avagy: a lélekbúvárnak is van lényegsémája, s ez alapon „tudja“, mi a lélek, vagy mi a lelki aktus. De ez is csak épp a szaktudomány *kutatói gyakorlata* számára lesz elégséges lényeglátás. Avagy: a történész beszél történeti „fejlődésről“, van valaminő *képe* arról, hogy mi a fejlődés. De nem is érzi, hogy elméletre szorul, mely megmagyarázza: *mi* voltaképp a „fejlődés“ stb. Mindenütt *továbbmennek* a vizsgálódások az ú. n. metafizikában, melynek tulajdonképeni neve az „első filozófia“, mondjuk, a végső lényegigazságok foglalkata. Korántsem független ez a tárgykör az ú. n. szakkutatástól, ez is megakad sok dolognak a mivoltán, de csak bizonyos arányban feszégeti a dolgok lényegét. A szakember is, malgré lui, filozofál. Ezt az elmélyedő munkát a filozófus tudatos szempontok szerint továbbfolytatja. Persze, nem pusztán a „zöld asztal“ igénye jelentkezik itt, mert végre a sok részletből kiemelkedik egy döntő súlyú *világnézet*, egy nagy totalitás képe, mely a gyakorlati életre is jelentős.

Legvégére maradt: mi hogyan *igazolható* (logika), és hogyan iga-

zolható az, hogy tudás egyáltalában van, *lehetséges (ismeretten)*. Az utolsó század legnagyobb erőfeszítései ezen a legtisztábban „elméleti” síkon folytak. Ma kissé visszatérünk: az értékelmélet, metafizika és világnézettan felé.

A problémafeltevés, a „számítás” végére jutottunk: előadónk eredményeit akkor is igazolva látjuk, ha a filozófus-lélek „alkati” szükségleteiből indulunk ki. A filozófia várának acélfalait nem szükséges ok nélkül döngetnünk, az évezredek alkotás és kimagasló gondolkodónk rajzolta ki előttünk a legfontosabb sarokbástyákat.

Dékány István.

*

„Ma szerényebbre szűkül a filozófus szerepe” — mondotta az előadó úr s előadásának e pontjához szeretnék néhány szerény megjegyzést fűzni. „Unsere Grundsätze sind nur Supplemente unserer Existenzen” — mondja egy helyt Goethe s ha ebben csak némi igazság is rejlik, indokoltnak látszik rámutatni az elvek tudománya, a filozófia mögött az elvek tudására, a filozófusra. Ami a filozófiából a világ számára stúdium, tudomány, az az egyén számára egyúttal élet-, sőt talán létforma is. A bölcsességével pénzért házaló szofista, a lélek leghidegebb magaslataira visszahúzódó sztoikus bölcs, az Egyház dogmáit a náció pilléreivel alátámasztani törekvő skolasztikus, az elveiért máglyán elégő renaissance költő-filozófus, avagy az újkor kulturális életében méltó helyét elnyerő tudós: mindez Goethét igazolja, elvnek és létnek, filozófiának és életformának szerves egybeszővődését. Valamikor a filozófiának illetén szemlélete filozófiátlan relativizmusnak látszott, hisz megnyirbálta azokat a szárnyakat, melyeknek a filozófust az eszmék végtelenségébe kellett emelniök. Ma már tudjuk — s ez is a mai filozófus nagyobb szerénysége —, hogy a filozófus sem szárnyalhat magasabbra, mint azt egzisztenciális kötöttségei megengedik. A filozófus kénytelen — az előadás plasztikus szavaival élve — „számos nagyralátó igényéről lemondani, területét megszorítani”, de amit így talán „pathos”-ban veszít, visszanyeri „ethos”-ban, avagy modernebb kifejezéssel élve: nagyobb lesz az egzisztenciális hitele. Mert nem elégséges e téren az, hogy a filozófia fényesen megvívta a maga szabadságharcát a pszichologizmussal szemben; a filozófiát éppily súlyosan fenyegeti egy másik veszély, a „filozofizmus” veszélye is. E veszélyes filozofizmus terméke minden olyan filozófia, mely nem sajátosan filozófus-exisztencia benső és külső tapasztalásain, élményein épül fel, azaz — a bevezető előadás oly találó szavával élve — nélkülözi az „önkritikát s tartózkodást” s bővelkedik a „dilettantizmusban és illetéktelenségben”, vagyis nincs egzisztenciális hitele. Mert amily meggyőző pl. a more geometrico szerkesztett geometria, oly kevésbé meggyőző a geometriai úton szerkesztett, azaz a világnak geometrikus látásából fakadó filozófia.

S ha így magának a „magas filozófiának” területén is elismertük a filozófia és a filozófus viszonyának egzisztenciális szükségképességét, talán szólhatunk pár szót az esztétika védelmében. Ha ugyanis az esztétika megszűnne csupán „filozófiai szépségeimélet” lenni, melyre a „logikai fogalmi fegyverzet... sokszor csak mutatós elvont módszertani és terminológiai hókuszpókusszal van ráaggatva” s felismerné művészet és művész kapcsolatának hasonlóképpen egzisztenciális természetét: akkor talán eljuthatna a művészi dolgok szemléletének oly módjához, mely ismét teljes joggal lenne filozófikusnak nevezhető, azaz a szó magasabb értelmében hitelt érdemlő. Mert ebben az esetben az esztétika megszűnne normákat utólag leolvasó diszciplína lenni, hanem a művészet és művész egzisztenciális kapcsolatainak kutatásával a művészi perspektívának olyan ismeretére tenne szert, melyben kiviláglana, hogy a művészet nagy kérdései egyben emberi létünknek is alapvető problémái s a velük való foglalkozás nem üres normalizálás, avagy a lényeg mellett elsikló spekuláció többé.

A perspektívának illetén kihangsúlyozása egyenest elvezet a bevezető előadásban világnézet és filozófia viszonyáról hallottakhoz: mért a „világnézet értékalapjainak tudatos, elvi és módszeres vizsgálása” nyilván nem más, mint rámutatás a világnézeti tanítások perspektivikus kötöttségeire s kijelölése azoknak a hatásoknak, melyek között egy világnézet perspektívájának illetékessége, egzisztenciális hitele terjeszkedhetik.

Mátrai László.

*

Az előadó professzor úr rámutatott arra, hogy a filozófia területén két réteget különböztethetünk meg: „a filozófiának logikai és ismeretkritikai része olyan szigorúan tudományos, mint bármely exakt szaktudomány; a metafizikának azonban tudományfölötti jellege van”. Ha tudományelméleti vizsgálatok útján akarjuk a filozófia mibenlétét meghatározni, akkor ezt a megkülönböztetést igen lényegesnek kell tekintenünk. A filozófia feladatkörén belül ugyanis elég éles határt vonhatunk a kutatás két különböző iránya között. Ez a határ nem esik egybe a filozófiai diszciplínák közötti határokkal, tehát nem mondhatjuk, hogy a logika és ismeretelmélet az egyik, a metafizika a másik oldalra tartozik, hanem mélyebben kell keresni a megkülönböztetés alapját.

A filozófiának, mint a szaktudományok felett álló tudománynak a feladatköre egyrészt formális, másrészt anyagi. Formális annyiban, hogy vizsgálja a szaktudományok logikai felépülését, egymásközötti logikai összefüggéseit és mindezek ismeretében feleletet keres általában a tudományos ismeret mivoltának, szerkezetének, kritériumainak és határainak problémáira. Mindezeknél a vizsgálatoknál a filozófus eszköze kizárólag a logikai analízis; e vizsgálatok eredménye tartalmilag semmi újat nem ad a szaktudományok által összehordott ismeretanyaghoz,

nem megy túl azoknak a megállapításain, hanem maguknak a szaktudományoknak az elemzése által az emberi tudás mivoltára és logikai felépülésére igyekszik a logika eszközeivel világosságot deríteni.

Az ismeretelmélet, úgy, amint az a görög filozófusoktól a Kant nyomain haladó elméleteken át máig előttünk áll, mindenkor az imént vázoltnál sokkal szélesebbkörű programot tűzött maga elé, mert vagy tudatosan metafizikai alapokra épített, vagy pedig öntudatlanul, de szükségszerűen átlépett a metafizika területére. A filozófia fentebb vázolt analitikus részének területe inkább azzal a programmal esik egybe, amit a modern logisztikus iskolák tudománylogika név alatt hirdetnek.

Ezzel az analitikus feladatkörrel szemben áll azután a filozófiának a másik, szintetikus irányú feladatköre; ez már nem az emberi tudás formális vonásait vizsgálja, hanem annak tartalmi, anyagi oldalával foglalkozik. A filozófia e részének — amelybe elsősorban az ismeretelmélet metafizikai része és a szoros értelemben vett metafizika tartozik — nemcsak a tárgya és módszere merőben más, mint az előbbi, szigorúan exakt-tudományos és a szónak hagyományos értelmében talán nem is filozófiai tudománylogikának, hanem a vele való foglalkozás egy egészen más irányú szellemi beállítottságot is kíván. Ezért van az, hogy a filozófia e két, helyesen értelmezve egymással nemcsak igen jól megférő, hanem egymást szükségszerűen ki is egészítő irányával foglalkozó kutatók nem sok megértést tanúsítanak egymás munkája iránt, és egymást egyrésztől lapos pozitivistáknak, másrésztől tudománytalan fantasztáknak tekintik.

Miben nyilvánul meg a metafizikusnak ez a más szellemi beállítottsága az exakt tudományok és a filozófia tudománylogikai részének művelőjével szemben? Nem abban, hogy a metafizikus elméleti spekulációkkal igyekszik továbbhaladni ott, ahol a tapasztalás véget ér, mert ugyanezt teszi pl. az elméleti természettudományok kutatója is. Azonban a természettudós, amikor teoretikus konstrukciókkal igyekszik rendszerbe foglalni a tapasztalati eredményeket, egységes alapelvekből dedukálni őket, eközben is mindvégig szaktudománya tapasztalati anyagának szolgája marad, elméleti rendszerének értéke és értelme csak addig van, amíg a tapasztalás csak egyetlen egy ponton is nem falszifikálja az elméletét. A metafizikus ellenben nem a szaktudományok ismeretanyagát kívánja szolgálni, hanem olyan problématerületen áll, ahol a problémák megoldása egyáltalán nem mérhető hozzá a tapasztalati valósághoz, ahol az észnek igazán önmagára és a saját fogalmainra kell támaszkodnia.

A filozófus problémái nem folytatásai a szaktudományok problémáinak, a kettő viszonya nem olyan, hogy a problémák egy részét már meg tudja oldani a szaktudomány, más részét még nem, és itt a tudományos megoldást egyelőre még metafizikai spekulációkkal kellene pótolni. Ellenkezőleg, a szaktudományos elméleteknek önmagukban lezárt

egészet kell alkotniuk és amit még nem tudnak megoldani a saját problématerületükön, annak megoldását továbbra is maguknak kell keresniük és nem bízhatják azt semmilyen filozófiai spekulációra: értelmes, de megoldhatatlan tudományos problémák egyáltalán nincsenek. A metafizika problémái nincsenek egy síkon a szaktudományok problémáival, a szaktudomány, pl. a fizika — hogy egy ismert német természettudós könyvcímét idézzem —, sohasem emelkedhetik a metafizika kapujáig, mert ez a kapu egészen más irányban van, mint amerre a szaktudománynak haladnia kell.

A szaktudományok célja a tapasztalható világ leírása. Minden szaktudomány csak egy részét írja le ennek a világnak, valamennyi együtt azonban egy teljes világképet kell, hogy adjon; a részek egy-egybe illesztésének feladata kétségtelenül fennáll, de ez sokkal inkább egy szaktudós-bizottság feladata volna, ahol az egyes tagok legalább egy-egy szaktudományban és annak határterületein rendelkeznek az ehhez szükséges alapos tájékozottsággal, mint a filozófusé, aki a szaktudományok, különösen a természettudomány mai rendkívüli bonyolultsága mellett azokat még csak helyesen megérteni is alig lehet képes.

Mi feladata marad hát a filozófusnak, ha a teljes világkép megszerkesztése is a szaktudományok dolga? A világkép, amit a szaktudományok összessége nyújt, még ha ezek a tudományok határtalan feladatukat már teljesen el is végezték volna, csak egy többé-kevésbé hű kép, amely azt mutatja, hogy térben és időben *milyen* az ember tapasztalati világa. De ez, a világ milyenségének megismerése, csak egyik dimenziója az emberi lélek tudásvágyának; mellette más, nem kevésbé fontos dimenziók is vannak. Ezek azonban nagy mértékben függetlenek az előbbi dimenziótól, a lét, az érték és az ismeret metafizikai problémái számára a tapasztalati világ milyensége nem nagy szerepet játszik, pl. a létezés problémájához nem jutunk közelebb azzal, ha megtudjuk, hogy a létező dolgok nem a klasszikus négy elemből állanak, hanem kilencvenkettőből és ezek atomjai ilyen vagy olyan finomabb struktúrával rendelkeznek; ugyanígy a metafizikai okság-probléma sem attól függ, hogy a modern fizika determinisztikusan vagy indeterminisztikusan írja-e le a jelenségeit (ez utóbbi különben is olyan kérdés, amely a fizikai tapasztalás határait, nem pedig az oksági kapcsolat lényegére vonatkozik). A szaktudományok eredményei itt legfeljebb a problémák tisztábban látását segítik elő, magukra a problémákra azonban csak az ész eszközeivel kereshetjük a feleletet és segítségül csupán a fogalmak apparátusa szolgálhat. Arra pedig, hogy a megoldást milyen irányban keressük, útmutatóul nem a tapasztalás szolgál, mint az elméleti szaktudományokban, hanem ezt végeredményben csak bizonyos irracionális erőktől vezetett alapvető egyéni állásfoglalások határozhatják meg, amelyek a metafizikus elméleteinek vezérgondolatait már eleve kialakítják.

A metafizikus feladata az, hogy a külső és belső világ létezésé-

nek, megismerésének, értékének, illetve számunkra való jelentőségének problémáira vonatkozó irracionális állásfoglalásainknak racionális, fogalmi rendszerbe öntött kifejezést adjon.

Ezt természetesen csak tételek és ezekből álló elmélet, rendszer felállítása útján érheti el. Így felmerül az a kérdés, hogy e tételekkel szemben milyen igazságigényekkel léphetünk fel? Magával az elmélettel szemben éppoly szigorú logikai igényeket kell támasztanunk, mint bármely exakt-tudományos elmélettel szemben; mert ha a metafizikai elmélet feladata a világnézet irracionális-emocionális alapjainak logifikálása, akkor e feladatnak csakis kifogástalan logikai felépülés esetében felelhet meg. Másképp áll azonban a helyzet a rendszer végső alapjainál, melyek éppen alkotójuknak a végső kérdésekkel szemben való, logikailag teljesen soha fel nem oldható egyéni állásfoglalásának eredményei.

Ezek határozzák meg a filozófia metafizikai részének az előadó professzor úr által is kiemelt tudományfeletti jellegét és ezért nincs értelme a metafizikával szemben azoknak a tudománykritériumoknak, amiket a tudománylogika az exakt tudományokkal szemben támaszt. A metafizika, mint minden tudomány, szintén az igazságot keresi, de olyan területen, ahol az igazság mindig csak a kutató egyéni perspektívájából közelíthető meg és ezért nem lehet a metafizika a többi tudományokhoz hasonlóan olyan épület, amelyen az egymást követő kutatógenerációk folytonos építő munkát végeznek, hanem minden egyes metafizikai rendszer önmagában álló szellemi alkotás, mely a végső problémák egy-egy lehetséges megoldását alkotójának egyéniségén keresztül vetíti elénk.

A filozófia metafizikai része tehát nemcsak tárgy és módszer, hanem érvényesség tekintetében is egészen más, mint a filozófia analitikus, tudománylogikai része, amely tulajdonképpen a szaktudományokkal esik azonos elbánás alá. Mindkettőt mégis joggal nevezhetjük egyformán, filozófiának; mert mindkettő azonos célt tűz ki: a tudomány egy bizonyos irányban való lezárását. De mindkét iránynak tisztelnie kell egymás határait, mert ellenkező esetben olyan egyoldalú és szűklátókörű filozófiákhoz jutunk, mint a minden metafizikát kizárni akaró pozitívizmus, vagy a logikát és az exakt-tudományos ismerettant a filozófiából száműzni kívánó egyes újabb metafizikai rendszerek.

Pozsonyi Frigyes.

*

A filozófiai kutatás számára mindig súlyos probléma volt és marad maga a filozófia. A bölcselő metafizikai állásfoglalásától függ, minek tartja a filozófiát, bölcséleti állásfoglalásának pedig legvilágosabb kifejezője az ismeretkritikai magatartás. Ezért igen szerencsés oldalról közelítette meg az előadó a témát, amikor vizsgálódásainak középpontjába az egyes filozófiai tudományok érvényességének kérdését állította. A következőkben a metafizikai megismerés természetét szeretném

közelebről szemügyre venni, hogy reávilágítsak arra a kérdésre: hogyan lehetséges szigorúan tudományos, egyetemes érvényűségre igényt tartó metafizika?

1. A filozófiai gondolkodás két gyökérből fakad. Az elsőt meglátta már Aristoteles, amikor megállapította, hogy a filozófia akkor kezdődik, amikor a világ titkai fölött elcsodálkozó ember elindul megkeresni a jelenségek végső elveit és magyarázatát. A filozófia egyik gyökere az ember ősi beállítottsága a teóriára. — A filozófiai gondolkodás másik, mondhatnám egzisztenciális ága, az élet egészének termő talajából táplálkozik. Kierkegaard mondja valahol, hogy a filozófia kezdete a kétségbeesés. A lét súlyos terhei, a halál és az elmúlás titkai előtt megrendülő ember a bölcslethez menekül és ott keres választ az élet súlyos problémáira. A klasszikus és a modern megállapítás egy irányba mutat: a lét és az élet kérdéseiben útmutatót, irányítást, világosságot vár az ember a filozófiától.

A mindenség problémái között való elméleti és gyakorlati eligazodás megköveteli, hogy az ember a lét és az élet értelmét érintő kérdésekre biztos és egyetemes érvényű választ kapjon. A teoretikus magatartás ezt a bizonyosságot nyilván biztos ismeret formájában követeli. Minden tudományos megállapítás feltételezi, hogy az igazság fennáll és az emberi értelem képes az igazságról biztos ismereteket szerezni. A tudomány megállapításai az objektív, tehát tőlem függetlenül érvényes igazság érintésén alapszanak. De ha elismerjük az igazság fennállását és megismerhetőségét a tudományok területén általában, akkor nincs jogunk a metafizikát kizárni a tudományos bizonyossággal rendelkező ismeretek köréből. A metafizika éppen az emberi tudás végső megalapozását jelenti. Ha tehát elfogadjuk, hogy az ember általában képes a biztos megismerésre és másrészt elismerjük, hogy a szaktudományos gondolkodás végső szálai a metafizika felé mutatnak és megkövetelik a metafizikai betetőzést, akkor el kell ismernünk azt is, hogy a metafizika éppúgy képes egyetemes érvényű, tudományosan igazolható ismereteket nyújtani, mint bármely szaktudomány.

Az objektív igazság birtoklását követeli meg a bölcselkedés egzisztenciális gyökere is. A vak ösztönök, törekvések és érzések világára az objektív igazság fénye sugározza az állandóságot és biztonságot. Állandó és változatlan értékmérők és elvek nélkül nem sikerülhet az emberi életprobléma gyakorlati megoldása. A valóság legmélyebb rétegében, az értékvilág mélységeiben ott rejtőzik a logosz, a gondolat, mert enélkül a mindenség rendezetlen káosz lenne és az emberi élet belső világnézeti káoszában is csak a mindent átható igazság képes rendet teremteni. A logosz egyik megjelenési módja a metafizika. Tehát az élet világnézeti problémái is az egyetemes érvényű metafizika felé mutatnak.¹

¹ Nem állítom, hogy az emberi létproblémák megoldása kizárólagosan metafizikai úton lehetséges. Azt sem mondom, hogy nem lehet-

2. Miképen lehetséges az egyetemes érvényű metafizikai igazság?

a) Kétségtelen, hogy alanyilag az ismeretigazolás egyik útja lehet az irracionális intuício útja. A lélek titokzatos vágyai, ösztönös megmozdulásai és érzelmei a képzelet világában kipattantanak vagy megláttatnak valamely gondolatrendszer és az ember ezt elfogadja, vallja, mert egyéni hajlamainak, vágyainak megfelel. Igaznak tartja, mert neki jó. Ebben az értelemben tagadhatatlan tények a bölcselkedés egzisztenciális tényezői, nem hanyagolható el a filozófia és a filozófus kapcsolatainak vizsgálata. Tény azonban, hogy a tudományelmélet ismer ezen az irracionális ismeretmegalapozáson kívül racionális utakat is és a kérdés éppen az, mennyiben élhet a metafizika a tudományos ismeretmegalapozás eszközeivel?

A racionális megalapozás egyik útja a tapasztalás. Bármily bizonyult megfigyelések, sőt esetleg induktív következtetések kísérjék is a tudományos tapasztalást, az ítéletek igaznak tartása az egyszeri és esedékes tény megállapításán alapszik, terjedelme nem lépi túl a tapasztalást és az egyetemes érvényű eredmények csak többé-kevésbé jól megalapozott valószínűségek. Valamilyen tapasztalásra vezethető vissza az ismeretigazolás azon faja, amely a tanú tekintélyére támaszkodik. A tanú tudásának és szavahihetőségének tapasztalati tényként kell előttem állania, hogy tanúságtétele értékes ismereteket szolgáltatson. Az egyetemes érvényű, minden tapasztaláson túlmutató metafizikai igazság érvénye nem támaszkodhatik a tapasztalásra. Ha tehát igazoltuk, hogy a metafizika terén találhatók egyetemes érvényű és szükségszerű, tudományosan is igazolható tételek, akkor fel kell mutatnunk ennek az igazolási módnak az alapjait is. A filozófia történetében az ismeretelméleti racionalizmus Platontól, Szent Ágostonon, Descarteson és Leibnizen keresztül Pauler Ákosig a legkülönbözőbb tényezőket — visszaemlékezés, megvilágítás, ideaismeret, ráébredés — sorolta fel, amelyek alkalmasak lennének a tapasztalástól függetlenül igazolni a metafizika egyetemes érvényességét. Azonban a felsorolt magyarázatok egyike sem képes biztosítani az így felismert egyetemes igazságok összefüggését éppen azzal a világmindenséggel, amelynek végső magyarázatát igyekeznek szolgáltatni.

A probléma megoldása a következőképpen vázolható. Az igazság az emberi értelem számára közvetlenül a tapasztalásban jelenik meg. Az értelem világossága képes áttörni az egyedi és egyszeri konkrétum

séges a metafizika eredményeinél magasabbrendű megoldás, amilyent például a vallásos hit nyújthat. Minden megoldás azonban a valóság mélyén rejlő logosz érintése és mint ilyen az egyetemesérvényűség és szükségszerűség igényével jelentkezik. A magasabbrangú világnézeti megoldással szemben a metafizika szerepe az előkészítő és ennek a feladatának nyilván csak akkor felelhet meg, ha maga is képes — bár tökéletlenebb módon — az objektív igazságot megközelíteni.

hőmályán és megpillantja a dolgokban a lét legegyetemesebb szempontjait. Felismerheti a dolgok belső természetét, lényegi összefüggéseit, ok-sági kapcsolatait. Az anyagi világ megismerésén áthaladva feltárul a kutatási értelem előtt a szellem és az értékek világa, míg végül mindent megkoronáz a lét és értékek végső Ősforrásának, az Abszolútumnak felismerése. A lét megpillantása az értelem intuitív, minden következtetést kizáró ténye, amely további megalapozásra nem szorul. Az egyes létsíkok és lényegek felismerése végső fokon szintén ezen a közvetlen felismerésen alapszik, de feltételezi a gondos megfigyelést és következtetést, hogy a kutató értelem útjából elgördüljenek a tiszta látást gátló akadályok. Az egyetemes érvényű tételek igazoló tényezője a tárgy természetének nyilvánvaló felismerése: a tárgyi nyilvánvalóság, amely a tárgy közvetlen érintéséből sugárzik az értelembé. A platonizáló racionalizmus minden formájában csak az ismeretigazolás intuitív mozzanatát veszi figyelembe és ezért elveszti a valósággal való eleven kapcsolatot. Kant a gondolkodásban csak diszkurzív folyamatot látott és ezért volt kénytelen a metafizikai igazságok megismerhetőségét tagadni. A jelzett álláspont, úgy gondoljuk, eleget tesz mindazon követelményeknek, melyek az igazság sajátos természetéből és az emberi megismerés különleges jellegéből fakadnak. Az elfogulatlan vizsgálat előtt a kutatás folyamán felcsillan a tárgyi nyilvánvalóság sugara, nemcsak a logikai alapelvekre vonatkozóan, hanem a tartalmi igazságok körében is. Ez a fénysugár túlmutat a tapasztaláson és éppen ezért képes az egész lét számára végleges és egyetemes érvényű magyarázatot biztosítani. Tagadása következetesen végiggondolva az egész emberi tudás érvényességét veszélyeztetné. Éppen ezért a metafizika éppúgy biztos eredményeket szolgáltat, mint a szaktudományok és a szűkebbkörű bölcséleti tudományok. Tételeit képes a tudomány módszeres követelményeinek megfelelően igazolni, amennyiben a tárgy lényegének felismerése megalapozza a tétel elfogadását.

b) Igaz, a metafizika útja rögzesebb és tételei nehezebben közelíthetők meg, mint a többi tudomány tárgyköre. Nemcsak az elvont és átfogó erejű gondolatok állítják súlyos feladatok elé az emberi értelmet, hanem a metafizikai igazság legszemélyesebben érinti az ember értékvilágát és irracionális lelki beállítottságát is. Ezért a tényleges metafizikai kutatásban kétségtelenül igen nagy szerepet játszanak az irracionális ismeret-megalapozás szempontjai. Sőt éppen a nagy metafizikai gondolatok rendszerint nem a következtetőn okoskodás, hanem a zseniális meglátások eredményei. A tudományban éppúgy, mint a művészetben, a teremtő szellemek ihletett sejtései képviselik azt az életáramot, amely az emberi kultúrát szünet nélkül megtermékenyíti. Mindez azonban nem zárja ki a metafizikai igazság objektív és egyetemes érvényűségét. Ha ez nem így volna, értelmetlenné és ellenmondóvá válna a tudomány egész épülete, mert éppen minden igazság végső alapjai, az

igazságok és tények végső előfeltevéseinek bizonyossága volna elérhetően álom az emberi gondolkodás számára.

A mondottak alapján egy pillantást vethetünk a metafizika és a szaktudomány viszonyára. A metafizika és a szaktudomány egyaránt a valóság, a tapasztalati adottságok talajáról indul ki. A szaktudomány azonban a megfigyelhetőt, a megmérhető, a történetit vizsgálja, a metafizika célja az egésznek a tér és idő méretei fölé emelkedő magyarázata. A szaktudomány a tapasztalásra, az induktív törvényszerűségekre vagy a matematikára épít, a metafizika a lét ősi alapjainak felismerésével alapozza meg a maga bizonyosságát. Ezért a lét egészét vizsgáló metafizika tételeinek érvénye — nem maga a módszeres kutatás — független a szaktudományos megállapításoktól és nem változhatik a szaktudományok változásával. Mindamellett a metafizika nem függetlenítheti magát a szaktudományoktól. A szaktudományos eredmények ismerete nyújt mindig újabb és újabb indításokat — Pauler kifejezésével élve, redukciós szempontokat —, a metafizikai kutatásnak és egyúttal megóvjá a metafizikát attól, hogy, saját területét elhagyva, illetéktelen megállapításokat tegyen. Viszont a szilárd metafizikai fogalmak a szaktudományok részére is a biztonság és világosság forrásai. Gondoljunk például csak arra, hogy a fizikai és metafizikai okság-fogalom összekeverése mennyi homály és zavar forrása a modern tudományban.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy a lélektani és logikai szempontok egyenlő mértékű figyelembevétele nyújthat csak megnyugtató megoldást a metafizikai érvényesség kérdésében. A lélektani szempontok megmagyarázzák a metafizikák sokféleségét, a logikai szempontok elismerése biztosítja az egyetemes érvényű, tudományos világmagyarázat lehetőségét. Pauler Ákos mondja Bevezetésében: „Alaposabban szemügyre véve, a filozófiai rendszerek nem is olyan mértékben különböznek egymástól, mint azt rendszeren gondolják: „a bölcsek szava mindig azonos” — mondja Platon. ... Ezért mentől inkább elmélyedünk a filozófiai rendszerek tanulmányozásába, annál hasonlóbaknak ismerjük fel őket. Az egyes bölcselek gyakran ugyanazon igazságokat látják, de mintegy ködön keresztül s arról vitatkoznak, miképpen lehetne azokat a legtalálébban jellemezni s leghelyesebben kifejezni. Bölcselekdeni annyit tesz, mint küzdeni a magunk és mások gondolatainak homályossága ellen“. Ez a felismerés talán enyhíti azt az aggodalmat, amelyet az egyetemes érvényű metafizika igénye válthat ki a modern ember lelkében.

Zemplén György.

•

A nagyszabású bevezető tanulmány és a komoly, elmélyedő hozzászólások olyan sokoldalú alapossággal világították meg a filozófia múltját, hogy nekem már csak az összefoglalás és helyel-közzel némi kiegészítés feladata jut. Abban nem volt és nem is igen lehet semmi eltérés, hogy a filozófia a végső elvek, a legegyszerűsebb előfeltevések

tudománya. És pedig, az előadó úr szerint az ismerés, a lét és az érték végső elvei. Valóban ezeké, hiszen ezek a legszorosabb egységbe fonódnak. Maga az előadó úr rámutatott, mennyire mélyen áthatják a metafizikai érdeket az értékszempontok: ez csak akkor lehetséges, ha a metafizikától megragadott lét maga is messzemenőleg értékes számunkra, értékvonásokkal át- meg átszőtt. Valóban így is van: a metafizika, legfőképpen a szellem metafizikája, értékkel telt létet talál; ámde még egy igen egyoldalú materialista metafizika sem tudja tárgyát teljesen értékmentessé tenni, amint az előadó úr is határozottan hangsúlyozza. A metafizikai lét értékkel telt mivolta megérteti az érték egyetemes létbengyökerezését: e nélkül azonban az érték érvényessége, *végiggon-dolva*, értelmetlennek mutatkoznék, mert nem volna, amire érvényes lehetne. Lét és érték mélységes egysége így igazolódik; már nem olyan egyszerű az ismeréssel való belső, lényeges összefüggésének belátása, bár az *értékes lét* egyúttal értelmesnek és ezzel természetszerűen ismerésre alkalmasnak mutatkozik. A *filozófia* szempontjából lét, érték és ismerés lényeges összefüggése könnyebben belátható, hiszen a filozófust csakis a valamiképpen megismerhető lét és érték érdekkelheti; ez mint a megismerés tárgya lép fel számára és ezzel a megismerés folyamatát megindítja, de — mint legnehezebb tárgya a megismerésnek — egyben a megismerés problémáit is élesen felveti. Ilyen módon jól megérthető, miért lépnek fel a filozófiában sokszoros összeszövődésben és kölcsönös vonatkozásban a lét, az érték és az ismerés kérdései.

A következő nagy probléma a filozófia tudományosságára vonatkozik. A tudomány módszeres és igazolt megismerések rendszere hivattott lenni, a megismerés pedig akkor az, vagyis igaz, ha tárgyát úgy ragadja meg, amint az, a megismeréstől lényegében függetlenül, van. Ámde lehet-e a filozófus ilyen tárgyilagoss. hogy szinte önmagából kivetközve, úgy ragadja meg tárgyát, a lét ösalkatát, amint az van? Látszólag nem: hiszen a bölcselő saját egyéniségén keresztül ragadja meg a létet és ebből az egyéniségéből aligha tud kivetközni. Mátrai László egyenesen azt mondja, hogy „ma már tudjuk, ... hogy a filozófus sem szárnyalhat magasabbra, mint azt egzisztenciális kötöttségei megengedik“. Ezzel azonban „nagyobb lesz egzisztenciális hitele. Mert nem elégséges e téren az, hogy a filozófia fényesen megívta a maga szabadságharcát a pszichológizmussal szemben; a filozófiát éppily súlyosan fenyegeti egy másik veszély, a „filozofizmus“ veszélye is. E veszélyes filozofizmus terméke minden olyan filozófia, mely nem sajátosan filozófus-exzisztencia benső és külső tapasztalásain, élményein épül fel, azaz — a bevezető előadás oly találó szavaival élve — nélkülözi az „önkritikát s tartózkodást“ s bővelkedik a „dilettantizmusban s illetéketlenségben, vagyis nincs egzisztenciális hitele“. — Az előadó úr különbséget tesz az egyes bölcséleti ágak tárgyilagossági lehetősége között: legobjektívabb lehet a logikát és ismeretelméletet magában foglaló tudo-

mányelmélet, míg a metafizikában a gondolkodó értékálláspontja döntő módon meghatározza tanítását: „mindennemű metafizikai álláspont végső elemzésben bizonyos értékbeli meggyőződéstípusokra vezethető vissza“. Tegyük hozzá, hogy az értékelmélet természete szerint nincs sokkal jobb helyzetben: a gondolkodó értékálláspontja eo ipso érvényesül benne; ez különösen akkor tűnik fel, mihelyt a vizsgálódás konkrétebb érték kérdésekhez érkezik, például az etikában vagy az esztétikában.

Mindezekben a megállapításokban nyilvánvaló és elutasíthatatlan igazságok vannak: ha azonban mindenestől igazak, akkor bizonyos, hogy a filozófia, de legalább is metafizikai és értékelméleti része nem lehet tudomány, hiszen semmiképen sem tartalmazhat tárgyilagos megismerést. Ezt világosan látja a vita minden résztvevője, és Zemplén György nyíltan és kifogástalanul ki is fejezi; az előadó úr meg is mondja, hogy a metafizika „tudományfölötti“, bár korántsem tudományellenes és nem arra való, hogy fogalmi légvárakat építsen: ez nyilván nem jelentheti azt, hogy a metafizika alaptudomány, hanem csak azt, hogy a tudományon túl van, de azzal mégis összefügg. Ez a felfogás tehát lényeges tekintetben a kanti állásponthoz áll közel, amely szerint a metafizikai eszméknek nem közvetlenül ismerési, „konstitutív“, hanem a tudományos ismereteket végső egység szempontok szerint összefoglaló és ennyiben irányító, „regulatív“ jelentőségük van.

Valóban a metafizika kiváltsága, avagy defektusa-e a gondolkodáshoz való egzisztenciális kötöttség, az egyéni értékszempontokra való épülés? Lényegesen kisebb mértékben van meg ez a kapcsolat a szaktudományokban? Aki a mai viharos kőrfordulóban figyeli az európai szellemtudományok alakulását, az bizony úgy látja, hogy a legtöbb nagy filozófiai rendszer értékelési és tanítási különbségei szinte elfakulni kezdenek a történettudomány, a közgazdaságtan, a társadalomtudomány körében jelentkező ellentétek mellett: és ezek nemcsak a tudományok „filozófiai“ elveiben jelentkező ellentétek, hanem a legkonkrétebb kérdések megítélésében is jelentkeznek. Mennyire eltérően ítélik meg például a Habsburgok négyszázéves magyarországi uralmát, mind egészében, mind részleteiben! Mekkora értékelési különbségek húzódnak meg olyan egyszerű névkülönbségek mögött, amikor például egy konkrét nemzeti mozgalmat szabadságharcnak, avagy forradalomnak, esetleg egyenesen felkelésnek hívunk! Milyen ellentétesen ítélik meg tudósok is a liberális gazdasági rendszert vagy pedig a kommunizmust, az állam-szocializmust! És ez mind szaktudomány akar lenni! Amde újabban még a természettudományban is beszélnek faji felfogásról: akár mennyire mosolyoghat is valaki azon, ha egy nagy fizikus „német“ és „zsidó“ fizikáról ír, azt mégis látnunk kell, hogy az illető saját tudományát — ebben az esetben a fizikát! — mind saját, mind mások művelésében fajilag, vagyis nyilván értékszempontok szerint kötöttnek érzi. Való-

jában nincs is értékszempontoktól teljesen független tudomány, a szak-tudományban, még a matematikában sem; a szellemtudományok legnagyobb része pedig bizonyosan semmivel sem kevésbé egzisztenciális értékszempontokhoz kötött, mint a metafizika. Az értékvonatkozás tehát nem szolgálhat közöttük elvi különbség alapjául: vagy mind tudomány, vagy egyik sem az, de mindenképen közös értéklében úsznak, és ez legfeljebb néha hígabb, máskor sűrűbb, egyszer fűszeresebb, máskor íztelenebb vagy íztelenebb is. Így azt kell megállapítanunk Pozsonyi Frigyesse szemben, hogy semmiféle tárgyi alap nem adódik arra, hogy a metafizikát elvileg más tudománykritériumokkal mérjük, mint a többi tudományt.

Annak ellenére, hogy minden tudomány ilyen nagy nehézségekkel küzd, mégis lehetséges tudomány, mert a tudományt művelő ember tárgylagossága nem lehetetlen. Igaz, hogy szellemi bőrünkől kibújni csakúgy nem tudunk, mint a testből: ámde ezt a szellemi bőrt, sőt egész lelki-szellemi egyéniségünket messzemenőleg, elvileg határtalanul tudatosítani tudjuk önmagunk előtt. És minél jobban tudatosítjuk, annál jobban ellenőrizhetjük és korrigálhatjuk egyéniségünknek a tárgylagosságot egyoldalú értékeléssel torzító hatását; az öntudatlan egyéniség torzító befolyása sokkal veszedelmesebb, de éppen a tudatosítás útján legyőzhető. Valóban azt találjuk, hogy a nem erősen korlátolt ember cselekvésében is, de elméleti állásfoglalásában is tud egyéni érdekei és törekvései kikapcsolásával, sőt ezek ellenére tárgylagosságot tanúsítani. A tudományban a tárgylagos megismerés elvi lehetőségét már az a belátás igazolja, amely a szélsőséges relativizmus vagy szubjektivizmus állításának önellenmondóságát és ezért tarthatatlanságát mutatja ki: mert ennek megfelelően kérdezhető, vajjon az a tétel sem tárgylagos, hogy nem lehetünk tárgylagosak? Ha tárgylagos, akkor önmagát rontja le; ha nem az, akkor torzított, azaz hamis, és ezzel annak az igazságnak a belátására vezet, hogy igenis, tárgylagosak lehetünk. Az ebből a belátásból fakadó álláspont a pszichologizmus elvi tévességének belátása és túlhaladása nyomán adódó *helyes „filozofizmus”* álláspontja: ez egyáltalában minden tudomány lehetőségének előfeltévése és persze nem azonos egy olyan Mátraitól kifogásolt, torz, de a filozófia történetében amúgyis teljesen jelentéktelen, mert csak tehetségtelen epigonoktól képviselhető „filozofisztikus” állásponttal, mely nem sajátosan filozófikus egzisztencia-élményein épül fel.

A tudományban tehát igenis lehetséges a tárgylagosság és ezzel egyáltalában lehetséges a tudomány. Ebben a tekintetben a tudományok között lehetnek és vannak speciális különbségek a tárgylagosság elérésének nehézségei tekintetében, de alapvető különbségek — amint láttuk — nem lehetnek. Kérdés, vajjon a filozófia és különösképpen a metafizika mutat-e valamilyen nehézségtöbbletet és ha igen, milyent? A tapasztalati tudományoknak mindenesetre van egy jelentős ellenőrző

tényezőjük, amely a filozófiának és főleg a metafizikának nem áll rendelkezésére: tételeik messzemenőleg ellenőrizhetők a tapasztaláson, ez pedig gyakran igen kézzelfoghatóan beszél. Nem szabad azonban a tapasztalásnak ezt a jelentőségét sem túloznunk: közismert, hogy a legtöbb tapasztalati adat különféle értelmezést enged meg; és az a tapasztalás, amely egész korszakok gazdasági vagy társadalmi gyakorlatainak megfelelő elméletekről — például a liberális-kapitalista társadalom gazdasági elméletéről — dönt, néha csak százados távlatokban beszél világosan. És hogyan igazolhatná a tapasztalás exakt módon a történelem egyes itéleteit megtörtént vagy elmaradt történeésekről vagy cselekvésekről, amikor az ellenkező eset kipróbálása lehetetlen? A tapasztalás bizonyító ereje tehát korántsem annyira nagy és határozott, amint sokszor beállítják: többnyire maga a tapasztalás is rászorul arra, hogy értelmi támogatást kapjon, azaz értelmes egységét, összefüggését, ellenmondásnélküliségét belássuk; csak akkor nyer igazi bizonyító erőt. Az értelmes összefüggés és mind a belső, mind a külső — a tapasztalati valóság *egészével* kapcsolatos — ellenmondásmentesség pedig a filozófiának és éppen a metafizikának is legfőbb tudományos biztosítéka: metafizikai tételek igazoltságához nem elegendő — többnyire csak közvetett — pozitív evidenciájuk tudata, hanem az is szükséges és döntő fontosságú, hogy tagadásuk önellenmondósága, tehát tarthatatlansága nyilvánvalóvá váljék; ebben a *pozitív és negatív evidenciában* a helyesen, vagyis a közvetlen és tagadhatatlan tapasztalati östényekből elinduló és azoknak szükségszerű előfeltevéseit feltáró metafizikai megismerés igazságának tökéletesen elegendő tudományos kritériumát találja meg.

Az eddigiekben máris sokat beláttunk a filozófia és különösen a metafizika tudományos lehetőségéről és érvényességéről: mégis az a benyomásunk keletkezhetik, mintha a metafizikát inkább csak kívülről „körülbeszéltük” volna ahelyett, hogy „belülről” néztük volna; ez pedig nem eredményezheti elegendő megértését. Van-e a filozófiai vizsgálódásnak a szaktudományossal szemben sajátos nehézsége és mi az? Ilyen nehézsége valóban van: ez a bölcséletileg mérlegelendő rációk, „észokok” rendkívüli finomságában és elvontságában, a szükséges megkülönböztetéseknek a legtöbb szaktudományban szokatlan pontosságában és szabatosságában mutatkozik. Hogy mit tesz fel az időbeliség, hogy mi az esetleges és mi a szükségképi lét, hogy milyen okok lehetségesek, hogy az Abszolútum a tapasztalati valósággal lényegközösségben lehet-e vagy sem, hogy egyáltalában milyen a valóság őalkata, ezek mind olyan kérdések, amelyeknek részben már feltevése is használatosnak látszhatik. Már pedig csak itt, ilyen elvont vizsgálatokkal kezdődik a filozófia, példánkban főleg a metafizika mint tudomány; az arról általánosságban, sajátos kérdéseibe való elmélyedés nélkül eszközölt tárgyalás sok tekintetben szükséges és hasznos, de

mégsem hat velejébe. Példáink megvilágítják a filozófia sajátzerű nehézségét: rációinak finomsága és elvontsága, valamint egymással való rendkívül szoros összefüggése könnyen adhat alkalmat hiányos felfogásukra vagy torzításukra; ámde az alapokban jelentkező csekély torzulás is, következményeiben, a bölcséleti világkép egészében, óriási elferdülést eredményezhet és egyénileg igen érdekes, de tudományosan felettle kérdéses elméleteket hozhat létre. Ezért állunk itt az előtt a — tragikusnak vagy ellenkezőleg, vigasztalónak tartható — tény előtt, hogy a rendkívül finom, elvont és szorosan és bonyolultan összeszővődött filozófiai rációk megragadásának és mérlegelésének nagy nehézsége a filozófiát igen exkluzív tudománnyá teszi, amelyben igazi jelentőségük csak az elsőrendű bölcselő szellemeknek, a valódi „klasszikus“, szellemileg súlyos „existenciájú“ filozófusoknak lehet: mert amíg a szaktudomány kisebb tehetségű munkásainak szorgalmas és becsületes gyűjtő és feldolgozó tevékenységével is halad, sőt ez a tevékenység nélkülözhetetlen előkészítése és folytatása a nagy formáló szellemek irányít-szabó munkájának, addig a filozófiában a problémák rendkívül szoros és általános összefüggése következtében, a haladás mindig csak az *egész* bölcséleti problematika átgondolása és sokszor újraformálása által lehetséges. Ez az újraátgondolás egyáltalában nem kell, hogy az elődök munkáját mellőzze, sőt csak azok mélyreható ismeretében remélhet alaposítást és valódi továbbhaladást, aminthogy az újraformálás sem azt jelenti, hogy az elődök eredményeit az utód félredobja: sőt, az igazi újraformálás az alapjából újraformált bölcséleti képbe szervesen beleszővi a bölcsellettörténet minden értékes eredményét. Így halad a filozófia: ez a haladás természetesen csakis *nagy lépésekkel* mehet végbe; ámde perspektívatlanság volna ezt a haladást éppen lépéseinek nagyságától nem látni és egyhelybentopogásnak tartani.

A metafizikának lényegében reduktív-regresszív, azaz tapasztalati őstényekből kiinduló és ezeknek szükségszerű előfeltevéseit nyomozó módszerét már megismertük. Az így eljáró metafizika természetesen a legszélesebben tekintetbe veszi a szaktudományok eredményeit, de még-sincs ezeknek bizonytalanságához kötve, hiszen — amint az előadó úr határozottan rámutatott — sajátzerű tárgya van éppen azokban az ősrealitásokban, amelyeket a szaktudomány, például a valóság, a változás, az erő, az anyag, az élet, a lélek általános fogalmaiban, vizsgálatlanul feltesz; a metafizikának az ősrealitások alaptermészetére vonatkozó igazolt eredményeit a szaktudomány nem érintheti és így meg sem döntheti, hanem csak rájuk építhet: és éppen csak ezekre építve válhatik teljesen megalapozottá. Ennyiben a filozófia és a szaktudomány problémái és tételei is mégis csak „egymás folytatásai“. Ezekkel a belátásokkal a metafizika tudományos volta és sajátzerű tárgya bebizonyul, lényegében Zemplén György álláspontjával meg-egyezően. A filozófia haladási lehetősége és módja is kitűnt; tényleges

haladását éppen a következő viták hivatottak bemutatni, amelyek a bölcsélet történetének klasszikus lépéseit és egyúttal állomásait állítják majd elénk. Úgy gondolom, hogy az e sorozatot megalapozó mai vitánk nagytávlatú bevezető előadása és az azt követő vita egésze valóban jó alapot nyújt a filozófia bemutatására kerülő nagy rendszereinek jobb, mélyebb megértésére.

Báró Brandenstein Béla.

Platonizmus.

(A M. Fil. Társaság vitája 1940. nov. 5-én.)

A nagy filozófusok gondolatainak van az idővel összekötött és van időtlen aspektusa. Az első aspektusban tekintve őket, mindig új világszemléletnek törnek utat. Elsősorban önmaguknak. De ezzel együtt annak is, ami utánuk következik és ami valahol szükségképen túlhaladja őket. Ebben az aspektusukban válnak időszerűvé és múltjék idejüket. S ebben lesznek martalékká a később jövőknek, akik pusztán azzal, hogy később jöttek, már fölényben vannak. Korunk hibája Hebbel szerint, hogy minden buta ember tanult valamit. A gyermek fölényben lehet Platónnal szemben ma pusztán azzal, ami ráragadt az iskolában. Van emellett a gondolkodásnak bizonyos formai továbbfejlődése is. Ha új fokot vívott ki egy termékeny új gondolkodó, az utána érkezők ingyen triumfálhatnak rajta és minden nagy halotton.

Másik aspektusukban mégis időtlenek a nagy filozófiák. Megragadják a világnak egy időtől független lehetőségét. Azt, hogy az emberek így is szemlélhetik őt, bármikor, az ókorban ugyanúgy, mint ma. S mindig joggal és alappal szemlélhetik így. Van a világnak szám-arculata. Abban látta Pythagorasz s abban láthatják modern fizikusok. Van változás-arculata is: Hérakleitos s minden idők tudatos és öntudatlan Hérakleitos-követői számára. Van egy olyan arculata, amelyet az emberiségből soha teljesen ki nem vesző platónisták látnak és vallanak. Azt lehet állítani, hogy Platón maga is csak platónista volt és csupán abban az értelemben a „legelső“, ahogy minden utána jövő platónistának is a „legelsőnek“ *kellene* lennie, „legelsőül“ *kellene* megpillantania a világ *idea-arculatát*, olyan „legelsőül“, mintha se Platón, se más előtte nem pillantotta volna meg.

A világ *idea-arculata*: ez az, aminek megpillantása a platónizmus. A görögök megpillantották már Platón előtt: istenekben. Ha onnan indulunk ki, ahonnan Platón s a tőle oly nehezen elválasztható előfutár, Sókratész természetesen és öntudatlanul kiindult: a görögségből, nem eshetünk abba a tévedésbe, hogy az „ideát“ egyszerűen „fogalomnak“ tartsuk. „Idea“, „eidos“, e két egygyökerű, egyjelentésű görög szó eredetileg annyi, mint „a megpillantás tárgya“ („idón“: „aki látott“). De nem pusztán a testi, hanem a szellemi megpillantásé, a megtudásé is („eidos“: „aki tud“). Nem „fogalom“, hanem tudott, a szellem szemével

látott „alak“ az „idea“ helyes fordítása. A görög istenek „alakok“, amint a világ is — Platón szemével nézve —, amennyiben *van*, annyiban: „alak“. Csakhogy az istenek gazdagabb alakok. Egy egész organizmus szerkezetét magában rejtő mag, vagy egy komplikált matematikai képlet alakszerűségéhez hasonlatos az alakiságuk. Platón ideái ezzel szemben egy-szerűek, szó szerint véve: az „egy“ rokonai.

Platón másféle ideákat pillantott meg, mint a már előtte megpillantott nagyszerű ideák voltak: a görög istenek. De ő is idea-megpillantó volt, mint a klasszikus istenalakok első, ünnepi meglátói, ősköltő és ősművész görögök, akik az olymposi vallást vallásalapító szándék nélkül megtermettették. A platónizmus idea-megpillantás, akárcsak ezeké volt, akárcsak Homérosé vagy Hésiodosé. Abban a tekintetben is a nagy költők és művészek idea megpillantásával rokon, hogy nem egyedül a mindent összefogó, minden létező létével azonos „egy“ megpillantása, mint azt Thalész a víz, Hérakleitos a tűz aszpektusában látta (*s csak azt látta*), hanem *ideák* látása. Miféle megpillantás és látó tudás — görögül: „idein“ és „eidenai“ — ez? Csak ha szorosan hozzá, s nem pusztán a látott és tudott tartalomhoz tartjuk magunkat, ismerjük meg a platónizmust.

Az idea-megpillantás csak akkor igazi, ha valóban megpillantás. Ha a pillantás első, friss áttörése valamin, ami eladdig áthatolhatatlan volt számomra. Százszor láthattam ugyanazt az ábrát, ugyanazt a szimbólumot — s ezen a világon, platónista szemmel nézve, *minden* szimbólum, *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* — százszor meg is mondhatták, milyen ideát kell, hogy kifejezzem, milyen idea „utánezata“: az ideát magamnak kell megpillantanom. Mintegy első ízben, mintha sem én előbb, sem más előttem soha meg nem pillantotta volna. Megpillantottam és — Ezután az „és“ után következik az az alapvető ellentmondás, amely a platónistát ugyanúgy üdvözíti, mint a keresztényt a „meghalt és — él“. Megpillantottam a legfrissebb ízű első ízben és — ráismertem. Ráismertem, mert már ismertem. Ráemlékeztem.

Kövessük útján a kutató Sókratést, mint majd mindegyik platóni dialógus teszi. Sókratész keres szakadatlanul, mert nem ismer. De honnan fogja tudni, hogy talált, ha *rá* nem ismer? Ha nem hordja magában máris, amit keres? Ez a platónista okoskodás. Ebből következik, hogy minden megismerés visszaemlékezés, emlékezés az egyszer már látott ideára. Hol, mikor láttuk tisztán? Előbbi létünkben, ahonnan nem testünkkel jövünk, hanem régiebb, kezdetlen részünkkel: lelkünkkel. Ha meggyőzne ez az okoskodás, akkor sem üdvözítene. Meg kell fordítanunk ezt a sorrendet: meggyőzés — üdvözítés. Az okoskodás másodrendű és utólagos. Csak az okoskodó koponyák számára van. A meggyőződés mélyebbről fakad. Az első megpillantás *és* ráemlékezés élményéből közvetlenül. Annyiban „üdvözítő“ ez az élmény, amennyiben a lélek a ráemlékezésben mintegy határtalan multba, egy kezdetlen praexistenciába

torkol belé s kiszabadul az idő kötelekéből. A lélekvándorlás orphikus hagyománya Platónnak kapóra jött, de éppoly kevésbé indult ki belőle, mint okoskodásból.

Az idea-megpillantás szerkezetéhez tartozik hozzá az „anamnésis“, a ráemlékezés. Ugyanilyen szükségszerűen tartozik a platonizmus-hoz a megpillantó sokrétűsége: sokrétű lélek. Apollóni tisztaság-igénnyel védi a platónista a legbelső, tisztán szellemi mag, az idea-látó szem élességét és érzékenységét. Iszonyata tárgya ellenpólusának, a hatalom emberének indulatok sebhelyeitől varos és kerges lelke. Platón szerint a lélek alak, nem szétszóródó anyag, de nem is anyagi alkatrészek harmóniája. Szem a nem-pusztán anyagi számára. Befogadója az élet szennyes tartalmának azoknál, akik csak arra nyíltak. S ezek rendszerint egy egész alvilágra valót raktározna fel belőle. Viszik a pokolbugyrukat át az örökkévalóságba. Akik ellenben az ideákra nyíltak, a megpillantás élményében arra ébrednek, hogy magukban hordják az örökkévalóságot egy csodálatos emlékezőtehetség formájában.

A platonizmusban megpillantó és megpillantott, lélek és idea örök. Még akkor is, ha mindkettő — a lélek az idea-megpillantás tetőponti élményében, az idea a léleknek való megmutatkozása teljességében — ebben a mai mulandó világunkban csak egy fellobbanás. „Amire én töreksem — ezt írja Platón egyik levelében —, arról nincs iratom, s attól tartok, hogy nem is lesz. Mert ki nem fejezhető, mint más tanulmányok tárgya, hanem a vele foglalkozó együttlétből és együttélésből hirtelen, mint szikrából fellobbanó fény, úgy támad a lélekben s akkor már táplálkodik önmagából.“ Ha az idea-megpillantásban a lélek legmélyebb rétegéhez — mai szóval: a tiszta szellemhez — megnyílt a kút, akkor már ömlik. A világ átlátszóvá lett, a lélek teljes emlékezetűvé. Mindkettőn egyszerre áttört az idea, felfakadt kettejükön át a tudás egyetlen forrása: az, ami *van*.

A világ csak annyiban *van*, amennyiben „alak“, amennyiben ideárculata *van*. Ez az arculat az egyik aspektusa. A másik — Platón szerint — a nem-lét, a világ halál-arca. Teljes értelmében ez a legnagyobb szó, hogy „*van*“, egyedül az ideákról mondható ki. Vele nagyságban és súlyban Platónnál csak egyetlen szó mérkőzik: a jó. „*Agathon*“: ez a legfőbb platóni idea. A platonizmust belőle kiindulva lehet legkönnyebben félreérteni. Ha bármiféle, nálunk, az anyagi világban ismeretes „jónak“ tartjuk a platóni Jót, akár érzelmi, akár erkölcsi jónak, máris tévedésben vagyunk. Mi a jó az ideák világában? Az, hogy ott minden „*van*“, míg a mi világunkban minden csak keletkezik és elmúlik. Az ideák „jósága“ szemben a mulandó lények és dolgok „rosszságával“, silányabb mivoltával: — legyen szabad ezt az erőszakolt szót használni erre — a „*vanás*“. „Jó“ és „*van*“ rokonértelmű szavak Platónnál. De nem azért, mert minden létezés jóságból fakadt — keresztény értelemben az Eterno Amore jóságából —, hanem azért, mert az egyetlen igazi

„jóság“ a „való“ előkelősége, az a rangja minden elmulandók felett, hogy *van*. Vagy még pontosabban: vonatkozástalanul és viszonyítatlanul, abszolút előkelőségében mutatni meg mintául a létet: ez van még a „vanni“ felett is, ez az a „jóság“, amelyből minden létezés származik, elsősorban az ideáké.

A platónizmust sohasem fogja megérteni, akinek a „van“-ban foglaltatott rangról nincs sejtelme. Sejtelemnél többje egyikünknek sem lehet róla: olyan messze van az, amit Platón „agathon“-nak nevez, a mulandóság világától. Előtte Parmenidés, utána Aristotelés és a többi nagy ontológusok a hirdetői és kutatói az ideának, amelyet görögül „on“-nak, a „létezőnek“ hívnak. Platónra az jellemző, hogy még az „on“-ban is a minőséget, az „on“-ságot helyezi magasabbra: a „jó“-ságot, az abszolút minőséget. A platónizmus a minőség világnézete, minőségben pozitív, érték-adó minőséget értve s nem annak ellenkezőjét. A minőségek-ből, illetve a hiányukból származó értékkülönbségek láttán egyúttal a hierarchia világnézete is. Nem valami gondolkodási hiba vagy metafizikai erőszakosság következtében, hanem annak a meggyőződésnek alapján, hogy a legmagasabb minőség a legteljesebb lét, alacsony minőség — „minőségtelenség“ — nem-lét. Ez a platónista szellemi szerkezetében adott meggyőződés, de mégsem pusztán szubjektív nézet. A világban van alap reá, hogy így nézzék. A görög struktúra szerint szükségszerűen így fogalmazódik ez a világnézet: a tiszta forma tiszta lét, a formátlanság nem-lét. A platónista szeme a minőséget keresi s a tiszta formát pillantja meg.

Ha a tűzre tekint — hogy egy példát mondjunk —, nem ezt vagy azt a tüzet, hanem minden tűzön át a „tüzességet“ óhajtja látni és megpillantja — a hő ideáját. A platóni világképben ez a világ, amelyben élünk és halunk, ugyanolyan folyamszerű világ, mint a hérakleitosi. Sőt csak ebben a világképen áll az érzékelhető világról igazán a „panta rhei“, nem Hérakleitosnál, aki az ellentétek váltakozásában az örök egyiséget pillantja meg. Minden folyik e világban Platón szerint, folyik és átváltozik, mint az ión filozófusok őseleme. „Körben adják át egymásnak a keletkezést“ — olvassuk a Timaiosban a négy elemről. Vagyis átváltoznak, de visszatérnek. Mindig újra visszatálnak a tűz formájához és belézuhanak. Mert csak ez *van*: az ősfurma, az idea, ebben az esetben a tűzesség ideája. Örök valóság ez, amely a természet mozgalmassággal és változékonysággal teli világán kívül áll: „keletkezéstelen és pusztulástalan, láthatatlan és nem érzékelhető“. Platón megkísérli matematikai módon is kifejezni ezt az ősalakot, a szabályos testek egyikevel, a tetraéderrel. A geometriai idomok és testek itt is és egyebütt is Platónnál csak előkészítői a megpillantásnak. De ez az út kétségtelenül a legmodernebb fizika „ideái“ felé vezet tovább. Erről a Timaios magyar fordítója, s nálam hozzáértőbb magyarázója, Kövendi Dénes beszélhet többet.

Minden e világon az ideák, az ősminták silányabb, kevésbé „való” mása. A szellemi szem az utánzatokon áttör a valósághoz, az ősképekhez, mert ez a szem egyszersmind emlékezet. Nincs a természetnek olyan rejtett és szubtilis ősalakja, amellyel ne lett volna már együtt az örökkévalóságban. Egyetlen formája, egyetlen minősége van csak a világnak, amelyet a test szeme is megpillant földi másaiban. A szépség áll a mi világunk és az ideák világa, a változó és örök, a valótlan és való világ határán, de nem hogy elválasztana, hanem átemel oda. Egy keresztény költő szava szerint „a Szépség nem más, mint a Borzasztó kezdete, amit az ember még el tud viselni”. Ez a költő „Borzasztónak” az isteni szféráját nevezi. Platón szellemében szólva a Szépség annak az isteni szférának kezdete, melynek tetőpontja az „Agathon”. Ez az a kezdet, melyben még a testek is részesednek közvetlenül: szép élőlények, szerelmünk tárgyai. Mert a Szépség így emel át a határon: eltölt vágyakozással, „erősszal” s ezzel hoz mozgásba mindent az Agathon felé.

A platónizmus világképe rendkívül merev volna, ha nem volna elengedhetetlen alkatrésze az „erős”: nem valami sápadt s természetellenes „platóni szerelem”, mint a felszínes köztudat hitte, hanem testtelket átható, szellemet szabadító mozgatóerő. A mi keletkező és múló világunk úgy lebegne a lét és a nem-lét, az ideák és a semmi között, mint hajnali, s ugyanakkor esteli szürkület nappal és éj között. A lét, a valóság, az örök formák birodalmát a csillagok felett sejtjenők. Sejtetné az égitestek mozgásának matematikája, sejtetné homályosabban ez a zavaros másolat-világ. Várhatnánk mozdulatlanul s tehetetlenül halálunkra, amely bejuttat az ideák mennyországába. Ilyen élettelen és életellenes volna a kép, ha a szépség minden homályon átható fényéről nem vennénk tudomást s megelégedoznénk az Erősről, amelyet lángra lobbant.

Akit a Szép az Agathon felé fordított s mozgásba hozott az Erős, annak az ideák nincsenek többé a csillagok felett, elérhetetlen magasságban. Megindult feljük s ha az Erős ki nem alszik benne a testi szféra szűk határán, ha a *Szép* csak kóstolója volt a legmagasabb minőség, a *Jó* borának, akkor nincs megállás, úton van feljük állandóan. Pillantása eléri, emlékezete övének tudja őket. A tudás egyszer fellobbant lángja futótűzzé lesz, amely benne, a tudóban elemészt minden testit. Az örök formák világa teszi őt magáévá. Nem mint ábránd- és jutalom-világ, amely kárpótol és megpihentet, hanem mint az igazi valóság, amelynek gazdagsága elképzelhetetlen volt s kimeríthetetlen marad.

A platónizmust Platón nem óhajtotta rendszerré tenni. Maga mondja, hogy a legfontosabbat soha meg nem írta. Akik irataiból utólag próbálják rendszerbe foglalni, könnyen abba a hibába eshetnek, hogy szöszserit vesznek, ami csak példázat s épületnek nézik, ami csak építő-állvány. Ez a vázlat sem adta a platónizmus rendszerét. Sőt még azt

sem kísérelte meg, hogy a kiragadott, jellemző elemeket — például az ideákat — minden vonatkozásukban, egész kifejlés-történetükben megvilágítsa. Az élményszerűre szorítkozott. A platónizmus mindig újra meg újra visszatérő, egész életet — filozófus-, tudós-, művészetet — betöltő élmény, az emberiség egyik legnagyobb élménye. S az emerség egyik legnagyobb reménye, amelyért érdemes lesz embernek lenni még a jövőben, éppen az, hogy visszatérhet.

Kerényi Károly.

Hozzászólások.

Azt tartom feladatommak, hogy a platonizmusnak az újplatonizmushoz való viszonyát kifejtsem. Nem könnyű feladat. Elsősorban azért, mert bármennyire megkapónak lássék is a téma — ma már mind a két iránynak óriási irodalma van —, mégis a két iránynak egymáshoz való viszonyára nagyon kevés kutatás jutott.

Amikor csak módomban volt erről a kérdésről írni, vagy beszélni, mindig hangsúlyoztam, hogy Platonnak és Plotinosnak, illetve filozófiáiknak viszonya nem egyszerűsíthető le ilyen formulákra: „Az értékes és az eredeti alkotás szemben áll az értéktelen másolattal. Platon, aki az alkotó genius, felette áll az utánzó Plotinosnak. A teremtő szellem szemben áll az epigonnal“. Ez nem így van. Plotinos eredeti, nagy, filozófiai szellem, aki ha épített is Platonra, az, amit alkotott, minden kornak mértéke szerint meg fogja ütni a geniális, az eredeti alkotás mértékét.

Ha a kettőjük viszonyát vizsgáljuk, nem szabad elfelejtenünk, hogy közöttük mintegy 600 év telt el, amely időt a neves görög bölcsek egész sora használta fel arra, hogy Platon örökségét tovább építse.

Kik voltak ezek a továbbépítők? Elsősorban a legnagyobb és a leginkább eretnekké vált Platon-tanítványra: Aristotelesre gondolok, aki az ideákat a *túlso*, vagy *másik* világ eszmei magaslatából behelyezte magukba a létezőkbe. Felcserélte a platoni idea mozdulatlanságának, a *van-ásnak* a fogalmát a *formának* örökösen változó, alakuló fogalmával, amely a *levésben*, a *kialakulásban* jut érvényre. Az aristotelesi forma, nem úgy, mint a platoni idea: az elérhetetlenség távlatából ragyog reánk, hanem magukban a küzködő, alakuló lényekben — értsd: *élő* lényekben — található fel.

Az ideatannak az élet és a mozgás irányában történt továbbfejlődését a Stoának azon gondolkodói is aláhúzták, akik ebbe az általunk előbb említett 600 éves időszakba beleestek. Ezeknél az Aristotelesnél formává vált platoni idea, a *levés-sé* vált *van-ás* még tovább is átalakult, s megint csak a mozgás és az élet irányában: Stoikus fogalmazásban a platoni idea: a *logos*, amely jelenti a kibontakozás előtt álló életmagot, a *spermát*.

A platoni ideatannak ezt a mélyreható átalakulását többé egyetlen gondolkodó sem hagyhatta figyelmen kívül, aki Platon után és Plotinos előtt következett. Valamennyit három dolog foglalkoztatta: 1. Az ideák világa. 2. A Jó ideája. 3. Az emberi léleknek részint az ideák világhoz, részint a Jó ideájához való viszonya.

Az ideák világára nézve, mint már mondtuk, az egyik legfontosabb változás az volt, hogy a 600 év alatt az *ideákba a mozgás, a fejlődés és az élet* fogalma beköltözött. Ez elsősorban Aristoteles és részben a Stoa műve volt.

A másik nagy változás az volt, hogy az ideák platoni sokaságukból és szétszóródottságukból mindinkább egy *zárt egységbe* kristályosodtak ki. Ez a zárt egység viszont a fejlődés folyamán mindjobban az *értelmi világ* fogalmában csúcsosodott ki. Utóbbi éppen az újplatonikus gondolkodók filozófiai tette volt.

Erdekes jellemzője ennek az ideák világára vonatkozó gondolat-történeti fejlődésnek az a körülmény, hogy a Platon-utódok *sohasem kapcsolták be* az ideák világába a *legfőbb platoni ideát: a Jó ideáját*, hanem azt mindig kiemelve és különállóan helyezték el a világtérképben.

Az újplatonikus gondolkodók hosszú sorának vége felé ez az idea nem idea többé, hanem az ideák fölött álló *első érték*, sőt gyakran *istenség*.

Ilymódon az újplatonikus világtérképben máris két *alapfogalomra*, ahogy ők mondták: *hiposztázisra* mutathatunk rá: a *Jóra*, vagyis az Egyre, vagyis az istenségre — ez az első hiposztázis — és az *ideák világára* — ez a második. Most mi lesz a harmadik hiposztázis? Világos, hogy nem lehet más, mint a *szellem* birodalmával szemben az *élet* birodalma, az anyagi-érzéki világ, ahová az ember is tartozik. Ide az ideák már csak hatásaikban érnek el — mint a Stoa tanításában a logosok —, de ez a hatás is elég ahhoz, hogy az örök értelmi princípiumok az anyagi világot a maguk képére és mintájára formálják.

E triadikus világtérkép, mondjuk: az újplatonikus világtérkép kialakításában, Aristotelesen és a Stoán kívül sok más, kisebb-nagyobb rangú gondolkodó működött közre, ú. m. az alexandriai *Philon*, *Ammonius Saccas*, aki Plotinos tanítója volt, és *Noumenios*. Noumeniosnál az újplatonikus alapfogalmak már annyira kialakultak, hogy amikor Plotinos a könyveit kiadta, plágiummal vádolták meg Noumeniossal szemben. Ezzel a váddal azután Plotinosnak az a tanítványa szállt szembe, aki hozzá épp a Noumenios iskolájából érkezett¹ (Amelios).

Már a vádból magából is következtethető, hogy Plotinos is *megtartotta a triadikus alappilléreket* (az Egy, az Ész-Szellem, a Lélek), amelyek közül őt hasonlíthatatlanul az *első*, azaz az *Egy érdekelte a legjobban*. Ennek a kidolgozásába vitte bele Plotinos — Platonhoz ké-

¹ Lásd Porphyriosnak Plotinosról írt életrajzában a 17. fejezetet.

pest — a legtöbb gondolati eredetiséget. Azt az érzésbeli melegséget, amelyet Platónnal nemcsak a Jó ideájára vonatkozóan, hanem minden ideánál érezünk, Plotinos csak erre az Egyre, az első és a legfőbb hiposztázisra vitte át. Erre irányult minden gondja és szeretete. „*Ezért van a lelkek legnagyobb és legutolsó harca — írja (I. 6. 7.) — akire eddig is minden fáradságunk irányult, hogy így a legnemesebb látvány részeivé váljunk. Aki ezt elérte, boldogító látomást szemlélve, boldog, és aki nem érte el, boldogtalan. Mert nem az a boldogtalan, kinek sem a szép színekből, sem a szép testekből, sem a hatalomból, sem az uralkodásból rész nem jutott, hanem az, aki ebből az egyetlenegyből nem kapott. Ennek az elnyerésért földnek, víznek, levegőnek az uralmát, királyságát oda kell adni, ha van rá remény, hogy valaki mindezeket melőzve és hozzáfordulva megláthatja végre azt.*”

Ez után az idézet után nem kell bizonyítanom, hogy Plotinos számára ez az első hiposztázis nemcsak a belátás és a spekuláció tárgya, hanem egyúttal *legmelegebb érzésekté* is. Azt mondhatjuk, hogyha nem is keresztény értelemben vett istenfogalom a Hen, de ahhoz mégis sokkal közelebb áll, mint a platoni Jó ideája; mint ahogy a plotinizmus is nemcsak időben, de lényegében is sokkal közelebb áll a kereszténységhez, mint Platon világa. Ne felejtjük el: *Szent Agoston* azért hagyta ott a manicheizmust és lett keresztény, mert megismerkedett az új-platonizmussal.²

De Plotinos viszonyát a platonizmushoz nemcsak abban tudom kifejezni, hogy *az új, az eljövendő világképhez ő volt közelebb*, hanem abban is, ami belőle *Platonhoz képest már hiányzott*. Itt van mindjárt a közügyekhez, a politikához, a görög hazához való viszonya. Platon ennek szentelte élete legnagyobb küzdelmeit és a gondolatainak legszebbjeit. Plotinost viszont *a város-haza már nem érdekli*. Ő a földnek és a földi hazának nem állampolgára többé, hanem *csak az Egyre* és a szellem világára tekint. Egész opuszát azzal végzi, hogy az emberi élet legfőbb célja, mindenről megfeledkezve, a lelket leegyszerűsítve és kiürítve, odafordulni az istenséghez: mint egyedüli egy az Egyedüli Egyhez. (VI. 9. 9.)

Rendszerében a *misztika*, a misztikus gondolkodás olyan novum, amely nemcsak Platonhoz viszonyítva biztosít neki kifejezett elsőbbséget, hanem századokra kihatóan kialakította a vallásos gondolkodás misztikus formáit. Az viszont megint csak természetes és nagyon érthető dolog, hogy akiben az istenszeretet ilyen lánggal lobogott, annak a lelkében a *földi szerelem* számára kevés hely jutott. A szép testek Plotinost nem ihlették többé, *ő aszkéta*, aki az anyagban nem keresi többé az Isten nyomait, bár megtalálja ott is. Szerinte a szép testekben nem a szép testet szeretjük, hanem azt, ami jelenlétével a testeket széppé

² Lásd erre nézve Szent Agoston Vallomásainak VII. 13. és VIII. 3. fejezeteit.

teszi. Ez pedig nem érzéki dolog, hanem valami szellemi, a logos, az idea, a forma. És csak az a test szép, amely ebben részesedik.

Mivel pedig az érzéki szépek is van valami érzékfeletti okozója, érthető, hogy Plotinos a szépség keresését az *érzékfeletti* értékek sorában is tovább folytatja: szerinte szép (sőt a szép testnél is szebb) az *erény, az értelem, a lélek, a logos*. Végül pedig szép az, ami a felsoroltakon mind túl van, maga az *ős-szépség, a Jó, vagy az Egy*. Ezen a ponton azután az esztétikája ismét misztikába olvad bele.

De a platoni esztétikából való eltérést, továbbhaladást nem csupán abban látom, hogy Plotinos a szép testeket nem önmagukért, hanem a bennük levő szellem miatt szereti, hanem abban is, hogy Plotinos *elsőnek fedezte fel* az esztétikai élmény másik lehető forrását, a művészeti szép mellett a *természeti szépséget*. Ez igen nagyjelentőségű filozófiai tett volt, mert hiszen ezen máig sem tudtunk túlhaladni s mi is azt tanítjuk, hogy a szép csak ebben a két alakban nyilvánulhat meg: a művészetben és a természetben.

Ez a felfedezés Plotinos számára annyiban volt megkönnyítve, hogy Plotinos a maga pantheizmusában épp ugyanazt a szellemi princípiumot látta a természetben, amelyről már a szép testekkel kapcsolatban is azt tanította, egyedül *ennek* a jelenléte teszi a testeket széppé.

Mint Plotinosnál oly gyakran, úgy itt is a szellem fogalmában bizonyos személyi jelleg rejtőzik, vagyis a szépség nemcsak szellem, hanem — mivel Plotinos élő és ható valóságnak érzi — istenség is. Csak ez az istenség, ez a személy a természetben még nem egészen öntudatosult.

Ennek bizonyítására a következő idézetet hozom fel. A III. 8. 4.-ben valaki megszólítja a természetben benne rejlő, *nem tudatos szellemet*, vagy istenséget — ezt Plotinos úgy fejezi ki, hogy a természetben *a szellem még alszik* —, hogy mi a tevékenységének az oka, miért alakítgatja, teszi széppé az anyagot? Erre a kérdésre a természet így felel: „*Ezt nem kellett volna megkérdezned, hanem hallgatva kellett volna megértened, amint én is hallgatok s nem szokásom beszélni. Hogy miért alkotok? En csak szemlélődöm, mert magam is szemlélődésből születtem, s ami a szemléletem tárgya, az mindjárt a természetben meg is valósul. A dolgok körvonalai belőlem, szemlélődés közben, mintegy kihullanak*“.

Összefoglalom a platonizmus és az újplatonizmus viszonyáról eddig mondottakat. Az újplatonizmus úgy alakította át az ideatant, hogy abból egy triadikus világképet, *zárt filozófiai rendszert nyert*. Ebben a központ a Jó, vagy az Egy, amely mindinkább istenséggé alakul át. Ezt a központi hiposztázist Plotinos a gondolatai legértékesebb részével annyira körülfonta, hogy így megalkotta egyfelől *esztétikáját*, másfelől *misztikáját*. Ezek Platonnál így, ebben a gazdagságban nincsenek meg. — Az újplatonizmus *az ideák világát* átalakította a *szellem zárt birodalmává*,

amely szellemi világ az isteni értelemben lakozik. Bizonyos, hogy Platónnál ez még nem volt meg s az is bizonyos, hogy Plotinos e ponton a jövő gondolati fejlődésnek ismét elébevilágított, mert Szent Ágoston istenfogalma és igazság-elmélete ugyanezen az elgondoláson alapul.

Magyaryné Techert Margit.

*

Nézetem szerint erősebben kellene hangoztatni azt a tényt, hogy Platon tanítása szerint — ezt például Aristoteles metafizikájának első könyvében határozottan megmondja — az ideák éppen úgy viszonyulnak a "Év-hez, az Összegységhez és Ősvalóhoz, mint ahogy viszonyulnak az ideákhoz a konkrét tárgyak, az ideák tökéletlen utánzatai a látható világban. Akármennyire „alakok“ és „valóságos létezők“ az ideák, ehhez a látható világhoz viszonyítva, e legfőbb valósággal szemben még az ideák is csak „homályos utánzatok“. Ez az Ősvalóság és Összegység nemcsak — objektív szempontból — valami közeg, amibe belépve az ideák meglátásához jutunk, az ideák szférájának egy más neve, hanem — szubjektív szempontból, azaz a megismerésünk számára is — egy külön valóság, sőt Platon felfogása szerint a leg„exaktabb“ szellemi valóság, a matematikai egységgel összehasonlítható „első mértéke mindennek“, amelynek meglátása minden egyes ideának a megismerését megelőzi, amelynek megismerése minden egyes ideának a meglátásában „benne van“, mint az ösképe az utánzatban, mint a teljes valóságé a részasszpektusban, és amelyre minden idea „emlékeztet“ úgy, ahogy a konkrét tárgyak emlékeztetnek az ideákra. Természetes, hogy tarthatatlan Platon elmélete, mely szerint az egyes ideák *logikai dedukció* útján levezethetők ebből az Összegségből, mely ontológiai aktualitásában egyúttal minden megismerhető léttartalmat potenciálisan magába foglal,¹ de az a gondolat, hogy minden részmegismerés mögött, még akkor is, ha ez ideamegismerés lenne, ott van az Összegségnek, az Ősvalónak, az Ősjónak a megismerése, mint annak előfeltétele — ez a gondolat a platonizmus lényegéhez tartozik; amint ez a gondolat mindenütt jelen is van, ahol Platon hatása érvényesült. Ha ebben a vonatkozásban csak az Ősjóról beszélünk, akkor azt a látszatot keltjük, mintha Platónnál ez az „Egy“, a "Év csak célpont és csúcspont volna, nem pedig kiindulópont és alap, minden ideamegismerésben rejlő, minden ideamegismerést megelőző ősvalóság, melynek meglátása teszi csak lehetővé az ideavilág meglátását. Az ideák „alakiségének“ hangoztatásánál nem szabad túlságosan önmagunkba lezárni, túlságosan elszigetelni az ideákat. Az ideák nemcsak azért „az egy rokonai“, mert egy-szerűek, ön-

¹ Platon sok dialógusa foglalkozik ezzel a levezetéssel — például a *Sophistes* és a *Parmenides* —; az ideák és a számok között fennálló analógia főleg ezen a levezethetőségen alapszik. Ezt a kérdést Stenzel ismert könyve dolgozta fel részletesen.

magukba zárt, önmagukban nyugvó, teljes, tökéletes „alakok“, hanem azért is, mert az „Egynek“ származékai, részaspektusai, az Ósválóság „utánzatai“. A ideák alakiségének kedvéért nem szabad elhanyagolni az ideák szellemi egységét és összefüggését, a συνδεσμός-t, azt az első kapcsolatot, melyben az ideák egymás között állnak, abban az értelemben, hogy közösen függenek valamitől és közösen utalnak valamire, ami éppen úgy áll fölöttünk, mint az ideák a konkrét tárgyak fölött. Platon maga mondotta: Οὐδέπω ἄπει ἀυτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων τὶ ἀφορίζόμενος θήσῃς (Parm. 133 B). Nem fogod megérteni az ideák körül felmerülő problémákat,² ha elkülöníted az egyes ideákat.

Ivánka Endre.

*

Mindnyáján hatása alatt állunk annak a lenyűgöző előadásnak, amelyben az előadó professzor úr a platonizmus örök aspektusát bemutatta, azt az életet betöltő élményt, amely egyszersmind az emberiség egyik legnagyobb reménye is. Ez a mindig újra meg újra visszatérő élmény egyúttal folyton megújuló tanulság is a mindenkori ember számára, aki az élménybe vágyait vetíti és benne problémáit szemléli; és a platonizmus kimeríthetetlenségéből mindig ad ezekre a problémákra is feleletet. Így tehát a platonizmus hic et nunc, valamint örök aspektusa mellett egy „korszerű“ aspektusáról is beszélhetünk, azaz — hogy a szóban rejlő rosszértelmű lehetőségeket rögtön elkerüljük — a platonizmus mindenkori, sajátosságú utóéletéről és ez utóéletében való szellemi tanulságairól.

Mi az hát akkor, ami a platonizmusban ma „korszerű“, mi az, ami a platoni filozófiából — örök jelentése mellett — ma különösen kidomborodik? A mai szellemi élet alapvető problémáira vajjon ad-e — s miképpen — feleletet? Mi az idealista bölcséletnek, vagy szorosabban: az idea-tannak mai jelentősége?

Hogy erre a kérdésre feleletet adhassunk, előbb azt kell megtekintenünk, hogy mit jelentett a világ idea-arculatának platoni megpillantása a görög nép szellemi életében. A görögség különleges plasztikus látásával, művész-szemével az ideát, azt, ami egyszerűen: van — mint az előadásban hallottuk — már előbb is megpillantotta isteneiben. Azokban az istenekben, akikben természet és lélek, ember és világ, belső erő és külső hatalom, biosz és logosz, az élet egy-volta oly csodálatos harmóniában, egységben kapcsolódik össze. A görögség ezt az életegységet, a minden egy-voltát, a világot átható élet oszthatatlanságát, az éltető vidám harmóniát jelenítette meg, mint hallottuk: valásalapító szándék nélkül, sőt: éppen vallásalapító szándék nélkül az

² Ezen a helyen arról van szó, hogyan értendő a παραδειγμα és az εἰκασθῆναι, az „őskép“ és a „hasonlóság“ fogamla, az ideák és a konkrét tárgyak közötti viszonyban.

istenekben. A művészet is bölcsesség, az alkotás is filozófia: a létnek az érzékelés, az αἰσθησις formájában való megragadása, a logosz világának az érzéki közegen keresztül való ábrázolása, az Isten epiphániája. Az Isten jelenik meg benne, csakúgy, mint a misztérium közvetlen világában. De a megjelenítés egyszersmind alkotás, a szellem műve s ezzel megkezdődik a szellem útja: a szemlélés, szembeállítás, az egység megbomlása. Az ember egyszerre csak kiesik az ősi egységből, felbukkan előtte valami, ami tőle idegen, ami számára kérdéses, amire feleletet kell adnia, amiről okoskodnia kell. Íme, itt kezdődik logosz és biosz kettéválása, az ész dis-cursusa, a görög racionalizmus kibontakozása. És a ráció haladását sajátos törvény, különös végzet igazgatja: az ész csak önmagában mehet előre, csak a maga számára fülelhet, csak magáráváltan érzi magát biztonságban. Az önállósult logosz hátatfordít a biosznak, az ész belső törvényszerűségeinek engedelmességgel maga mögött hagyja az életet, a ráció elidegenedik a vitalitástól. Vége a világ egységben-látásának, megszületik a polymathia, önállósulnak a szakismeretek, s a fejlődés betetőzése a szofista retorika, az ész bachanáliája, ahol immár egyetlen törvényét; az igazságot is kivetkőzteti szentségéből s maga alá gyűri. A görög szellemi életnek ebben a válságos órájában születik Platon. Alapvető élménye az általános bomlás, az erkölcsi, politikai és szellemi széthullás. Életcélja a görögség széteső erőinek egységbefogása, logosz és biosz, etosz és erosz, tudás és mítosz, szellem és lélek, okosság és heroizmus, analízis és szintézis, gondolat és tett, magáráváltság és közösségbeolvadás összebékítése. De vajjon hogyan valósítható meg az ősi életegység, hogy állítható vissza a régi kozmosz? Vajjon mindannak lerombolásával, amit a szellem teremtett és az ész felépített? Nem, — feleli rá a platonai életmű: a szellem útja vissza nem fordítható, kozmoszának lerombolása nem jelenthet új alkotást. Az élet egységét a szellem kibontakoztatásán át kell megtalálni, az egység szemléletére a ráció discursusán végigjárva kell felemelkedni. Platon tudja, hogy az ősi mithikus-mágikus életegység a maga közvetlenségével kora modern embere számára végkép elveszett, s ha eredeti mivoltában vissza is lehetne állítani, ez történetietlen cselekedet volna s csupán a barbárságba való süllyedést jelentené. A szellem, nem az átélés és az aisthézis útján kell keresnünk a logoszt; vállalni kell tehát a jelent, a szellemet és a rációt, keresztül kell küzdenünk magunkat rajta, hogy azután a szellemnek és a folytonos elmélkedésnek, tanulásnak szentelt életforma koronájaként „hirtelen, mint szikrából fellobbanó fény“ felbukkanjon a lélekben „a mindent összefogó, minden létező létével azonos“ egy. Igaz, helyesen mondja Herakleitos: Πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδασκει: a sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. Csak-hogy épp ez a sokféle tudás készíti elő a szellem szemeit a φρόνησις-re, a διάνοια-ra, a szellemi látásra, az idea megpillantására. A disz-

kurzív ész munkája szüli a látó, a lényeket szemlélő észt. S ennek az erőstől vezetett heroikus életnek eredményeként, az egy, a jó és a szép szemléletében helyreáll biosz és logosz, élet és szellem egysége.

Ez a platonai gondolatmű mint tett, mint életmű szolgál tanulságul számunkra. Az élet ma minden téren a válság szavát visszhangozza: a szellem ellensége a léleknek, az ész magárahagyta az életet s az ember a lét szétszakadt síkjával szemben tanácstalanul áll. Világberendezkedésünket az újkori racionalizmus építette fel s ez épp az életet, az egységet, az embert űzte ki falai közül. És az ember, miután egész világa, a ráció optimizmusával épült Varázshegy összeomlott, új világot keres magának, új útra akar lépni s keresi ehhez az építő erőt. Az életet ismét lényegessé akarjuk tenni, az el tudományosodott szellem helyett az élettel teli szellemet vágyjuk. De tudnunk kell, hogy az életet immár nem találhatjuk meg misztikus sóvárgások dionysosi vágy-világában, a rációtól kötetlen életerők ösztönös, szabad kiélésében. A biosz világát nem hozza már többé soha vissza a logosz világának eldobása. A mai ember a jövő új, gazdagabb, teremtebb, lényegesebb és egységesebb életéhez csak az ész erői révén, a logosz világának alapjáról indulva juthat el. Ez Platon mai tanítása.

Faragó László.

*

Az egész Mindenség Harmónia és Szám: e pythagoreus mondást írhatnók jeligének Platon filozófiája elé is. De, ha itt Számok a Mindenség szerkezetének legmélyebb alapjai, nem szabad a homogén szám-sorra gondolnunk, ahol az egyes számok szürkék, jelentősnélküliek, minden qualitativ különbség híján valók. S nem szabad a közelmúlt fizikájának világfelfogására sem gondolnunk, amely szerint csak a matematikailag kezelhető rezgések, hullámok a reálisak, objektívek; az érzékelhető kvalitások: a hang, a szín ellenben csak ezeknek az objektív folyamatoknak ránk tett hatásai: szubjektív tünemények.

Oly számvilágba kell magunkat belegendolnunk, amelynek tagjai *qualitative különbözők*, s így a számok — qualitativ különbözőségükkel — a Kozmosz qualitativ differenciáltságának ösképei.

Mindenekelőtt itt van a páratlan és páros számnak — görög szemmel nézve — alapvető különbsége, ellentéte. A görög eredetileg *pontok*-kal jelölte a számokat, s e pontokat geometriai idomok alakjában rendezte el. (Gondoljunk a dominó pont-kombinációira.)

Mármost, ha a *páros* számokat szimmetrikus formába rendezzük, pl. a hatot így: $\begin{smallmatrix} \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \end{smallmatrix}$, nyilvánvaló, hogy közepük üres: *ἀπειρον*, *határtalan*; mintegy *magukban foglalják* az Apeiront. A páratlan számoknál ellenben, pl. az 5-nél: $\begin{smallmatrix} \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \end{smallmatrix}$, a kettéosztás után mindig marad a középben egy egység, mely a további kettéosztásnak *határt szab*. S Platonnál (Phileb. 31a) olvassuk, hogy *határolt* az, aminek eleje, közepe és vége van. Ezért — már a pythagoreusok szerint — a *páratlan* számok a

határolt, megformált, tökéletesebb dolgok közé tartoznak, míg a *páros* számok a *határtalan*, chaotikus, tökéletlen birodalmába.

Ezért a pythagoreus ellentét-táblán (Aristoteles: *Metaph.* A 5. 986 a 15 skk.) a két alapvető ellentét: Határ (Peras) és Határtalan (Apeiron) között így oszlanak meg a világ jelenségei: a Határral egy oszlopban állanak: a *páratlan*, az Egy, a jobb, a férfi, a nyugvó, az egyenes, a fény, a jó s a négyzet. Velük szemben, a Határtalan oszlopában pedig: a *páros*, a sokaság, a bal, a nő, a mozgó, a görbe, a sötétség, a rossz s a téglalap.

A *sokaság* valóban — magában véve — határozatlan, határtalan; csak, ha a *mértékegység* megméri, lesz határozottá. A *jobb* oldal, ha észak felé tekintünk, a kelet, a *világosság* iránya. A világosság, a *fény* pedig: határ, hiszen az *Éj* határtalan, chaotikus, minden formát elnyelő sötétjében a csillagok adnak határt, fix pontokat (v. ö. Burnet: *Die Anfänge der griech. Philosophie.* II. kiad. 96—97. l.); s egyáltalán: a fény az, ami a dolgok formáit látni engedi. A *nyugvó*, *stabil* is a határozott dolgok közül való, míg a *mozgó*: ingadozó, változó, magában véve: határtalan, úgy irányát, mint tartamát tekintve. Az *egyenes*: a határozott formák eleme; mint irány: határozott, egyszersmind a *fény* iránya; míg a *görbe*: változó, határozatlan. A *férfi* közelebb van a Szellem, az örök törvények = határok, formák világához, ő a tudomány és művészet alkotója; a *nő* az anyafölddel, a keletkezés-elmúlás világával, a chaotikus ősvilággal rokonabb. A *jó* — görög szemmel nézve — természetesen a Határ birodalmába tartozik, mert jó = megfelelő, a maga helyét, szerepét betöltő, jól funkcionáló az, amiben *arányosság*, *mérték*, *megformáltság* van; a *rossz* pedig épp ezek *hiánya*. Végül a *négyzet* inkább a *Határ*, az *Egy*, birodalmába tartozik, mint a téglalap, már azért is, mert oldalai egyenlők és területe is egyenlőnek egyenlővel való szorzata; míg a téglalap, mint görög neve (ἑτερόπυλκον) mutatja, különböző hosszúságú oldalakból áll, s így a *sok*, a *változó* világával rokon. — S a négyzetnek itt, a *páratlan* oldalán kell állnia azért, mert ha a pontokkal való szám-jelölés rendszerében páratlan számokat adunk

össze, mindig négyzetet kapunk: $1 + 3 = \therefore$, $1 + 3 + 5 = \therefore\therefore$ s í. t. E számjelölés *szemléletesen* mutatja azt a matematikai törvényt, hogy páratlan számok összegei: *négyzetszámok*, hiszen $4 = 2^2$, $9 = 3^2$ stb. S a görög szemléletes számjelölés azt eredményezi, hogyha egy számot négyzetre emel, négyzet-alakot lát is maga előtt a görög; $r^2 =$ a sugárra emelt négyzet. — A téglalap viszont természetes, hogy a *páros* számokkal áll egy oszlopban; hiszen, ha páros számokat adunk össze pontszerűen, azok négyzetalakba nem, csak téglányalakba rendezhetők. $1 + 2 + 3 + 4 = \therefore\therefore$ Más szóval $= 6 = 3 \times 2$ (egy téglalap területe).

Az sem véletlen, hogy mindkét oszlopban 10—10 tag van. A 10, mint az első négy szám összege, szent szám: a szent *tetraktys* („né-

gyes”), amire a pythagoreusok esküdtek. Jelölése: $\begin{smallmatrix} \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \end{smallmatrix}$ Arithmetikailag: $10 = \frac{4 \times 5}{2}$ (egy háromszög területe). Ez az ábra pedig azt mutatja, hogy a természetes számsor egymás után következő tagjainak összege *háromszögek*be rendeződik el; így a számsor tagjai *önmaguktól*: *háromszöget* adnak, mint a páratlanok: négyzetet, a párosak: téglalapot. Így a számok egyrészt: *különböző minőségűek* (háromszög-, négyzet-, téglányszámok); másrészt — éppen, mert *maguktól* ilyen *geometriai* idomokat adnak, *létrehoznak* — a *fizikai világ*, a *tér egész világának alkotói*; hiszen e síklapokból egyrészt a sokszögek, másrészt az összes testek, elsősorban a *szabályos* testek, megformálhatók, összerakhatók.

Számok alkotják tehát a világot s a számok kvalitatív különbségei — elsősorban a páratlan és páros különbsége, ellentéte — *ősforrásai, ősképei az érzéki világ kvalitatív különbségeinek, ellentéteinek*, amint ezt a pythagoreus ellentét-táblán is láttuk.

Ezek mellett egyéb kvalitatív vonásokat is láttak a pythagoreusok a számokban. Vannak *tökéletes* számok, melyek osztóiik összegével egyenlők, pl. $6 = 3 + 2 + 1$. A 4 pedig, minthogy tényezői egyenlők (2×2), az Igazságosság száma. A 7: a kellő, alkalmas idő (καιρός), talán azért, mert ókori felfogás szerint 7 bolygó van s ezek mozgása tagolja az időt. Ezért mondja Aristoteles (Metaph. A 5. 985b): „a Számokban a létező s keletkező dolgok sok *hasonlóságát*, analógiáját szemlélték; ... a számoknak egy bizonyos sajátysága: igazságosság, egy másik pedig: lélek és ész, ismét másik: a kellő idő“. A világ jelenségei tehát *utánozzák* a számokat, azok különböző minőségeit. (Arist. Metaph. A 5. 985b; A 6. 987b.)

Platon átveszi a pythagoreus gondolatból azt, hogy számokon épül fel a világ struktúrája és a *számok világa: ősképek, mintaképek* a világ részére. Azt azonban nem veheti át, hogy *kiterjedéssel bíró, különálló* (diszkrét) *pontok* (δύκται) *összeadásából* volna felépíthető — vonalak, síkok, testek során — a fizikai világ. Ezt az elgondolást u. i. éppen a pythagorasi tétel felfedezése dönti halomra: u. i. kiderül, hogy az egyenlőszárú-derékszögű háromszögben, ha a befogókat 1-nek vesszük, az átfogó hossza: $\sqrt{2}$, tehát *összemérhetetlen* a befogókkal; vagyis: a befogók egységeiből, akárhogy választjuk is meg azokat, az átfogó össze nem rakható. — Zenon aporiái is azt bizonyítják, hogy *abszurdumra* vezet, ha *különálló*, diszkrét, *elhatárolt* részekből akarjuk a *kontinuumokat: teret, időt, mozgást* összerakni.

Most két eshetőség volt: vagy tagadni az irracionális mennyiségek számvolttát, és pusztán térbeli mennyiségnek: μέγεθος-nak ismerni el őket. (Így járt el Eudoxos, Eukleides.) Vagy pedig a számfogalmat kellett úgy átalakítani, hogy az irracionális szám is beleillő legyen. Platon ezt az utat választotta. Így a számok birodalma is kontinuum

lett: az egész és tört számok között ott vannak az irracionális számok.

Mármost: kétségtelen, hogy a görögök ismerték az irracionális számok (pl. $\sqrt{2}$) oly megközelítését, hol a megközelítő törtek mindjobban konvergálnak az illető irracionális szám felé oly módon, hogy egyikük mindig *túl-nagy*, a másik *túl-kicsi*. Vagyis: a $\sqrt{2}$ (s a többi irracionális szám): „nagy-kicsi“ (μέγα και μικρόν) „aoristos dyas“: *határozatlan, határtalan kettősség* = két érték: egy *nagy* és egy *kicsi* között van, mint *határtalanul megközelíthető*, de el nem érhető cél.

De ezzel mintaképet, ösképet kaptunk a számok *birodalmában* — a *tér*, az *érzéki kvalitások egész világa számára!* (V. ö. Léon Robin: Platon. 82. l. jegyzet.) A „Philebos“ témája épp az, hogy az érzéki világ a határozatlan kettősség, az „inkább, jobban“ és „kevésbé“ világa. A hő pl. a nagyobb és kisebb irányában határtalanul, fixirozható átmenetek nélkül ingadozik, hullámszik, mindig továbbhalad. Egy szoba hőmérséklete vagy fölötte vagy alatta marad valamiskével a kívánt hőfoknak. Ugyanaz a hőfok *hideg* is, *meleg* is másokhoz viszonyítva; ugyanaz a térbeli nagyság *nagy* is, *kicsi* is aszerint, hogy mivel hasonlítjuk össze. Egy konsonáns hangköz hangjai, egy élőtest alkatrészei törekszenek a kellő számarány felé, de azt soha teljesen el nem érik; vagy *túl*, vagy *innen* maradnak: az egész érzéki világ egy *törekvés* ideális *határ-értéke*, s ezzel: a *valódi Lét* felé: γένεσις εἰς οὐσίαν. (Philebos 26 D.) Igen, keletkezés, haladás ez az *igazi Lét felé*; mert, ha a tökéletes számarányt elérnék, akkor *léteznének* valóban; akkor volna a „c—f“ összhangban a „c“ és „f“ *igazán* „c“ és „f“.

S mily megrendítő felfedezés lehetett, hogy a számok *ideális* világa is *kontinuum*, akár az érzéki, Tér-Idő-világ: ott is megvan a pontosan határolt számok mellett az Apeiron, a *határozatlan kettő*: az irracionális szám!

Minthogy pedig az irracionális szám a racionálisakból *geometriai arány* útján származtatható (s így származtatták a görögök is: l. Toeplitz: Quellen u. Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie u. Physik I. 6.):

$$1: a = a: 2$$

$$a^2 = 2$$

$$a = \sqrt{2}$$

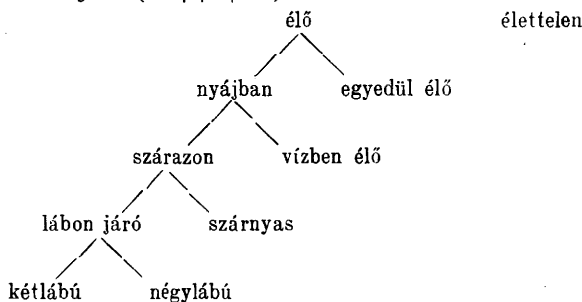
— ez az arányosság *kellett*, hogy az *összes* számok *egységes* keletkezési módja legyen. S így a *geometriai arány* (ἰσοότης γεωμετρική, Gorgias 508.) lesz a *nagy kötelék*, mely a számok s a *mintájukra alakult* érzéki jelenségek világát összetartja. Platon tehát *nem összeadás útján* származtatja a számokat, hanem geom. arányok útján: $1:2 = 2:4 = 4:8$ stb. — Az első két összeg (az 1 és 2) kölcsönösen feltételezi egymást: *egység* csak akkor van, ha van valami „más“, amit övele *mérni*

lehet, vagy amit ő — mint közös jelleg, forma = idea — *egységbe foglalhat*. Viszont a kettő, mint *határozott, számszerű kettő*, csak akkor van, ha a nagy kicsi, sok-kévés *határozatlan* kettősségű, relatív világára valamely *mértékegységet* alkalmazunk. E kettőt geometriai arányba állítva, az ő *mintájukra* kapjuk tehát a 2 *hatványait*. A többi, közbeeső számok keletkezése vagy úgy gondolható, hogy pl. a 4-ben már benne van a 3, vagy a *középarányosok* elve útján. 2 és 4 között *számtani* középarányos a 3, 3×2 pedig: 6. Ugyanúgy 4 és 6 számtani középarányosa: 5, 5×2 pedig 10 s így tovább.

De ezek az egyszerű műveletek óriási perspektívát nyitnak. $1 \times 2 \times 2 \times 2$, ez a geometriai sor a Tér dimenzióit építi fel. Hiszen: 2 a vonal (2 pont határolja), $2 \times 2 =$ a négyzet, a jellegzetes sík; $2 \times 2 \times 2 = 2^3 =$ a kocka, a jellegzetes 3-kiterjedésű idom, test. Így a *kétszerezés* révén a *dimenziókhöz*, s ezek során végül a *szilárd, tapintható testek világához* jutunk. (L.: Epinomis, 991 A.) S valóban, a Tér csak akkor van igazán, ha *kiformált, tagolt*, s így: *megismerhető*, felfogható. (τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι: *Gondolat és Léte ugyanaz*. Parmenides fr. 5. Diels.) S *előbb* kell megenniük az említett *szám-viszonyoknak*, hogy *mintájukra*, „*hasonlóságukra*“ a négyzet (tehát a *sík*), s a kocka (tehát a *test*, a *harmadik dimenzió*) *kontúrjait megvonhassuk*. Tehát a Tér, mint aktuális, kiformált, igazi létező se volna a szám nélkül; amúgy csak Apeiron, határozatlan, határtalan volna.

S itt ismét látható, hogy a számok qualitative különbözők: 2 a vonal, 4 a sík, 8 a test száma, s ebből az is világos, hogy e számok össze nem adhatók (ἀσύμμετροι), hiszen a *vonat* száma hogy volna a *síkhöz* adható! (Ez éppoly lehetetlen volna, mint $a + a^2 + a^3$ összeadását végrehajtani: *különböző dimenzióba* tartozókat összeadni nem lehet!)

De nemcsak a dimenziók jönnek létre kétszerezés útján, hanem „*így képezi az egész természet a nemeket és fajokat*“ (Epinomis 990 E): ketté-osztás, *di-airesis* útján. Pl. a Politikos-ban (261 a skk.; 1. Stenzel: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2. kiad. 11. l.): a „*keletkező dolgok*“ (τὰ γινόμενα) diairesise:



S ha a jobboldali tagokat is tovább osztottuk volna: 1, 2, 4, 8, 16 = a 2 *hatványai szerint* nőnének a speciesek.

Természetesen, 3-as tagolás is lehetséges. Csak az a fontos, hogy a felső genus: az *Egy* és az *egyének határtalan* (apeiron) sokasága között, mint *középtagokat* (μέσα), megtaláljuk a nemek, fajok *számszerű* sokaságát. (Philebos 16 D—17 A.) S ez ismét matematikai analógia: a két szélső tag, ἕχατον (az *Egy* és az *Apeiron*) között meg kell találni a középarányosokat (μέσα).

De ugyanaz a geometriai sor (1 : 2 : 4 : 8) adja a legelső zenei összhangot: az *oktávát* is, melyet a görögök „par excellence”: *harmóniának* neveztek, s véle a *skála határát* (peras-át). S most jön ismét a középarányosok nagy szerepe: ha az 1 : 2 ósarányban, vagy, ami ugyanaz: a 6 : 12 arányban a számtani középarányost megkeressem, a 9-et kapom. Ha pedig közöttük a *harmónikus* középarányost keresem meg, vagyis azt a számot, mely az első tagnál (a 6-nál) annak pl. $\frac{1}{3}$ -ával nagyobb s a másodiknál (a 12-nél) ennek szintén $\frac{1}{3}$ -ával kisebb: a 8-at kapjuk. E négy számot pedig geometriai arányba állíthatjuk:

$$6 : 8 = 9 : 12.$$

S a belsejüket felcserélve = 6 : 9 = 8 : 12. Már pedig: 6 : 8 = 3 : 4: a *quart* arányszáma, 6 : 9 = 2 : 3 pedig a *quint* arányszáma.

Íme: az ósarányban (1 : 2) a középarányosokat megkeresve, a legsebbe zenei konszonanciák arányszámait kaptuk. De $\frac{3}{2} : \frac{4}{3} = \frac{9}{8}$. Ez pedig az egész hangköz (second) aránya. Így csupa matematikai művelletel az összhangok, az egész skála felépül.

De ennek *kozmosz* jelentősége van: a Teremtő ugyanezen arányok szerint „tagolta” (ἡχοετο διαπεῖν) a világ-lelket (Timaios 35 B.). S ezeknek az arányoknak *Térbe kivetülése* adja a „bolygók” Földtől számított pályasugarainak arányát = 1 : 2 : 3 : 4 : 8 : 9 : 27 (Hold, Nap, Venus, Merkúr, Mars, Jupiter, Saturnus).

De a *geometriai középarányos* megszabja a világot alkotó *elemek számát* is. A világ *látható és tapintható*: így tűznek és földnek ott kell lennie elemei között. De ezek: *testek*. Márpedig a testek „előképei”, ideái: *köbszámok*. Két köbszám között pedig 2 geometriai középarányos szükséges; pl.: 8 és 27 között = 8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27. Ezért tűz és föld között „kötelékül” kell még a levegő és víz. Íme: az *arányosság* világtörvénye *szabta meg az elemek tagolását, diairesisét!* (Timaios 31 B—32 C.) De matematikai arányok szabják meg e 4 elem *belső struktúráját* is. Molekuláik u. i. *szabályos testek*: tetraéder, oktaéder, ikosaéder, hexaéder. Mindezek pedig *matematikai arányoknak Térbe-vetülései*. Bizonyos *számok összetelálkozásából* (ἐξ... συμπεσόντων ἀριθμῶν), kombinációjából keletkezett mindegyikük: Timaios 54 D.) Most csak egyet emelünk ki: a kocka lapjai, csúcsai, élei a következő arányt adják: 6 : 8 : 12 = vagyis az előbb tárgyalt *harmónikus* arányt. Ezért a kockát is: *harmóniának* hívták.

Az *Idő* is a *Szám* egyik megnyilvánulása. S ez természetes: a mozgás forrása a *lélek*; már pedig a világlélek a harmónikus számarányok szerint van tagolva; tehát az általa keltett, vezetett kozmikus mozgásoknak, a *csillagok örök „kartáncának”* (χορεία: Timaios 40 C és Epinomis 982 E) is arányosoknak kell lenniök. Márpedig az *égitestek harmónikus mozgása* adja a *tagolt* Időt. Az ember is a napok, éjek, hónapok, évek egymáshoz való arányaiból: a kozmosz harmónikus mozgásaitól tanult meg számolni (Timaios 47 A., Epinomis 978 D. skk.). S az emberi tánc, ritmikus mozgás: a kozmosz kartáncának utánzata, mely — a zenei harmóniával együtt — azért adatott nekünk, hogy lelkünk ősi, kozmikus harmóniáját helyreállítsa.

A *Szép* és az *Arányos* a *Jó* egyik aspektusa (Philebos 65. A.). Így természetes, hogy az *erkölcs* világában is az arányosság ösképe érvényesül. Ez már azért is természetes Platon világában, mert — mint láttuk — a Tér és Idő a *világlélek* hatása folytán, „*át-lelkesülve*” lettek igazi, kiformált, tagolt Tér és Idővé; ez *át-lelkesülés arányok* szerint történik (hisz *így* tagolta a Teremtő a világlelket); tehát az *emberi élet át-lelkesülése: az erkölcs is arányok szerint* kell, hogy formálódjék. S valóban: az igazságosság geometriai arányszerű, mert az *érdem* arányában ad tisztséget, jogot, kötelességet az Államban. (Nomoi VI. : 757.) A józan önmérséklet (σωφροσύνη) pedig a lélek három húrjának (az Ész, Nemes Indulat és Vágyaknak) összhangja. (Politeia IV. 432 a.) S miként a Politikus (284 E) mondja, minden, ami mértékszerű, illő, alkalmas: két *szélsőség* (ἑσχατον) között *középen* (μεσση) helyezkedik el. „*Εσχατον*” és „*μεσση*” pedig az aránypár *kütagjainak* s a *beltagoknak*, a *középarányosoknak* technikus terminusai.

A geometriai arány egy nemét: az *aranymetszetet* valósítja meg az emberi test és a görög templom: a Szépség e legmagasabb kikristályosodásai.

*

Amde a világ szám-aspektusa: alapvető, de *nem az egyetlen* aspektus. A világ: színes és zengő világ. Téves volna azt hinni, hogy Platon az érzékek, *mint olyanok*, ellen fordul. Ő csupán a Határtalanság, Határozatlanság ellenében — hiszen az érzéki világban színek és hangok egymásba átmennek, homályosan, elmosódottan, egymással keveredve, ingadozva jelentkeznek —, e határozatlanság ellenében lát egy világot, hol a *tiszta* színek és hangok *ösképei, mintaképei* (παράδειγματα) *örökké azonosan* léteznek.

A Philebosból látni ezt legvilágosabban. (25 E—26 A.) A szám szerepe az, hogy egy sajátos kvalitást, mint a hangot, határozott fajokra tagoljon: a magas és mély hangokba, *melyeknek lehetősége határtalan*, a *határt*, a pontos számarányt bevigye, s így a harmónikus hangközöket, a skálát megalkossa: ily módon a hangokat az összefolyó, határozatlan bizonytalanság „nem-létéből” a *tiszta Lét* szférájához közelítse.

(ῥέπεισις εἰς οὐσίαν, Phileb. 26 D.) Így a hangok éppen a matematikai tagolás folytán nyernek határozott létet, de, *mint hangok*. Hisz épp a Philebos mondja (51 D.), hogy a ragyogó, tiszta hangok, melyek tiszta melódiát adnak, *önmagukban* szépek: tehát *ideák*. A földön hallható hangok pedig ezeknek többé-kevésbé sikerült utánzatai. Mert, miként a Phaidon mondja (74—75.), az érzéki világban minden vágyik, törekszik (ὀρέγεται) olyanná lenni, mint a neki megfelelő idea, de elmarad mögötte.

Eppígy ideák a *tiszta*, ragyogó *színek* is, melyeknek e földi színek csak tökéletlen, kevert másai. S fontos itt, hogy egy *kis*, *tiszta* fehérség is szebb és *valódibb* (ἀληθέστερον, Phileb. 53. B.), *létezőbb* fehér, mint a sok, de kevert. Ami tisztább, szebb, tökéletesebb (tehát: *idea-szerűbb*), az *közelebb* van az *igazi Léthez*, *inkább*: van, mint a tökéletlen. Hiszen egy szerszám is akkor: *van*, ha „jó”, tökéletes: terv- és célszerű, jól funkcionál, vagyis megfelel e szerszám ideájának. (Kratylos 389.) A tűz ideális matematikai struktúrája is azért van, hogy a tűz valóban, teljesen tűz lehessen; hogy el lehessen mondani róla: „ez *tűz* (*van*)”, „das ist Feuer“. Az ideák és a tőlük elválaszthatatlan *ideális szám-arányok*: az *idea-számok* tehát a *Lét* gyémántkemény alapjai. Minden annál inkább *van*, *létezik*, mennél jobban megközelíti őket. De ideáik csak az Értékeknek, értékes dolgoknak vannak. A hamis hang, a butaság, gonoszság, minden, ami csúnya, gyarló: *nem pozitivum, nincs ideája*, hanem olyasvalami, ami valamely idea (tiszta hang, szín, tökéletes testi vagy lelki forma, kvalitás) felé való törekvésben, közeledésben elmaradt, lemaradt, s így a Lét alsó fokain, Hades határán imbolyog. A bűn, butaság olyan, mint egy nem-sikerült, hamis hang, egy nem-tiszta, nem-telített szín. Az idea-világ *Lét-alap* és *Érték-rendszer* egyben: ez adja meg örök igazságát és varázsát.

Az ideák tehát: *tiszta kvalitások*, s ha Platon a Timaiosban mechanikus, ú. n. *segédokkal* (συναίτια, 46 c—d.) is magyarázza, hogy az érzéki világban *hogyan keletkeznek*, ez semmit se von le a Phaidonban hangoztatott (Phaid. 100.) főtétele igazságából, hogy: *fehér* vagy *szép* valami azért, mert a fehérség vagy szépség *ideájában*, tehát: *tiszta kvalitásában* részesül. A Timaiosban pl. gyakran szerepel a σὺγκρισις-διάρκρισις: *egyesítés-szétválasztás* mechanikus folyamata (hőnél, 61 d. sk., ízeknél, 65 c. skk., színeknél, 67. d—e.). Így pl. a tűz azért meleg, mert a tűz-molekula: a tetraéder éles, hegyes, kicsi, mozgása is ezért gyors, s így élesen vág; felbontja, amit csak előtalál (Tim. 62.). De *maga a meleg-minőség nem* e mechanikus folyamatoknak, *nem* a tűz tetraéder-alakjának pusztán ránk tett *hatása*, hiszen a Phaidonból (103. C—E.) egészen világos, hogy a *meleg* és *hideg objektív, létező minőségek: ideák*. A tűz: nem maga a hő, nem maga az eidos — mondja Platon —, de mindig magában hordja annak minőségét, jellegét. Tehát a tűz geometriai felépítése egyszerűen alkalmas arra, hogy a hő-qualitást köz-

vetitse; az *ő alaki* minősége és a *hő*-minőség összhangban vannak. De ez a kettő: *geometriai* minőség és *hő*-minőség *teljesen egyenrangú, objektív* létező.

S itt érdekesen találkozunk Platon a modern természettudomány felfogásával. Werner Heisenberg mutat rá (Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft; 2. előadás: Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung, 43 l.), arra, hogy, míg Demokritos óta egészen a mult századig szín, hő s a többi kvalitások az atomok *geometriai* sajátságaira voltak visszavezethetők, addig a Ma fizikájában a geometriai, térbeli sajátságok s a mozgás nem élveznek többé előjogot a többi kvalitással szemben. „Többé nem helyes azt mondani: az anyagok kvalitásai az atomok geometriájára redukálhatók. Ellenkezőleg: egy anyag *színének* ismerete csak úgy válik lehetségessé, ha lemondunk az illető test *atóm- és elektronmozgásainak* ismeretéről; ha pedig az elektronmozgásokat akarjuk megismerni, le kell mondanunk a *szín, energia, hő* állapot megismeréséről: *mindkettő egyaránt csak az atom matematikájára, differenciál-egyenletére* vezethető vissza.“ Tehát: „fent“ az atom differenciál-egyenlete (a platoni idea-számok!), s ebből dedukálhatók — *egyenrangúan* — a geometriai, szín-, hőviszonyok; *nem maga a szín, hő, hang, hanem ezek tagolása, fokozataik viszonyai, arányai.* De ezzel lényegesen bukkanunk, mert a hangokat, színeket s mindent: *egymáshoz való viszonyuk* tesz azzá, amik s így *határozott létezővé.*

S hogy a kvalitások a quantitással egyenrangú létezők, ezt az is világosan mutatja, hogy — mint láttuk — az igazságosság is geometriai arány, s minden erény: középarányos két szélsőség között; már pedig ki tagadhatná, hogy az erények ideái a legelőkelőbb *létezők* Platon világában: de itt is a *számarányok* azok, mik őket *határozott* létezővé és *Jó*-vá teszik, mert arányosság nélkül semmi se lehet szép és jó.

S hogy a kvalitások nem ránk tett hatások, hanem objektív realitások, ezt az is mutatja, hogy a Timaiosban (49. l.) a tűz, víz stb., tehát a világ négy alapeleme, a körforgás során mindig azonosan visszatérő *minőségnek* (τοιοῦτον) van nevezve. S ugyanitt (50. a.) *velük egy rangban* — szintén, mint τοιοῦτον —, van említve a *meleg, a fehér* s minden ellentétes kvalitás, amit a Tér szintén befogad.

S a görög nem is volt soha érzékellenes. Melissos is, Parmenides követője, csak azt nehézményezi, hogy a színek s egyéb érzéki jelenségek (köztük a négy „elem“ is!) *egymásba átesapnak* (μεταπίπτουσι). Ha igazán léteznének, nem mennének át egymásba, hanem mindig megmaradnának sajátos minőségükben: olyan örök, változatlan minőségek lennének, mint a parmenidesi Egy Létező (Melissos, 8. fr. Diels.) s mint a platoni ideák! Platon ideái békítik ki a *Lét szilárdságára* s ezzel a *biztos Ismeretre* való parmenidesi törekvést az *érzéki világ* tagadhatatlan *sokféleségével*, szín- és hangpompájával.

S hogy Platonnak, a görög látásnak mélységesen igaza van: a han-

gok, színek világa sajátos lényegű kvalitássor, melynek a rezgések, hullámok csak segédokai, azt az is mutatja, hogy egy dallam egymást követő hangjai sohasem vezethetők le a megelőző rezgésekből — pedig így kellene lennie, ha a rezgés volna a létező s a hallható hang csak szubjektív tünete —, hanem csakis a dallam „lelke” az, mely „diktálja” a hangok egymásutánját. Olyan ez, mint általában a lelki élet: bizonyos, hogy, mint segédokok, kémiai-elektromos folyamatok kísérik idegrendszerünkben minden gondolatunkat, de soha — akárminő pontosan is ismernők e folyamatokat — *ezekből* egy gondolatot levezetni, vagy a gondolatok egymásutánját *fizikai, fiziológiai előzményekből* megjósolni nem lesz lehetséges.

*

Számarány ad határozott tagolást, határozott létet a kvalitásoknak nemcsak az érzéki világban, hanem az *ideák* világában is. Mert hiszen a hangok, színek s *minden* minőség *ideálisan* is: apeiron, határozatlan; *határtalan gondolati lehetőségük* van a hangoknak, színeknek, hiszen az idea-világ egyik legátfogóbb tagja: a *Más* (ἕτερον) ideája (Sophistes 255 E. skk.), mely természettől határtalan. Mint Aristotelesből tudjuk, az ideák „anyaga” (mintegy a Tér, melyben a meghatározó formák működhetnek): a „nagy és kicsi” s a „nagy és kicsi”-t a pythagorasi *Apeiron* (*Határtalan*) *helyett* vette fel Platon. (Aristoteles Metaph. 987 b 20. skk.) S ugyancsak Aristoteles mondja (Phys. IV. 2, 209 b 11. skk.; idézve Léon Robin: *Platon* 144. l.), hogy Platon a Timaios *Terét* (χώρα) a Jó-ról tartott előadásában „*Nagy és Kicsi*”-nek nevezte, oly módon, hogy a *Tér* (= a *Nagy-Kicsi*) *benne van az Ideákban*, ámbar az Ideák nincsenek a Térben (hiszen lelki létezők). Tehát a *határozatlanság, határtalanság lehetősége az ideákban is megvan*, s a matematika, a szám, az *arány* „választja ki” e határtalan, összefolyó lehetőségek közül azokat az ideális kombinációkat, amik egymáshoz való arányos viszonyuk folytán alkalmasak a *Létre*, vagyis: egy *összhangzó kozmosz* létesítésére.

Az Apeiron és Peras, Határtalan és Határ, Sok és Egy *regyülete* tehát úgy az Idea-világ, mint az érzéki világ. Csak *fokozati* különbség van köztük: az ősképek arányossága stabil, örök, a mi világunk pedig csak törekszik ez ideális határértékek felé.

Az *Arányosság* tehát a nagy kötelék, mely a világot összetartja. (Epinomis 992. és Timaios 31. c.) Ezért nem is lehet semmit önmagában megismerni, csak másokhoz való viszonyában. A Sophistes 251. A-ban mondja Platon, hogy az Ὀν (a Létező) és a Μὴ Ὀν (Nem-Létező) egyaránt nehezen ismerhető meg; s ha talán egyiket se vagyunk képesek megpillantani (ἰδεῖν), legalább *viszonyukat, arányukat* (λόγον) ismerhetjük meg. *Arány* köti össze a *Lét és Ismeret négy nemét*, mert a tükörképek: az érzéki tárgyakhoz = a matematika tárgyai: az ideák-

hoz. Eppígy a nekik megfelelő ismeretfokok is. (Állam, VI. könyv: 509. D. skk.)

Az arányosság e világtörvénye azt is megmutatja, hogy *Egység csak a Különbözőségben lehetséges*, mint a platoni „Parmenides“ is tanítja. Hiszen már a legegyszerűbb idea: a „Ἐν Ὀν (Egy Létező) is két különböző elemből áll, de így egy harmadik: a Különbözőség, a Más (ἑτερον) ideája is már benne rejlik! — Amiben viszont a különbözőség nincs meg, az nem is létezik, mert *abszolút, magában álló egyről* csak ilyen üres, semmitmondó ítéleteket lehet mondani: ἔν ἐν, „egy egy“. Tehát a *teljesen magában álló Egy* éppen az abszolút *űő őv*-hoz. a *Semmihez* vezetne! Mint már a Számok keletkezésének fejtegetésénél láttuk: az *Egy* és a *Más* *korrelatív, egymást feltételező* fogalmak.

Az arányosság ad mindennek létet: a 2 is csak az 1-hez viszonyítva 2, de már a 2:4 arányban a 2 ugyanaz a 4-hez képest, mint az 1 őhozzá képest. Szintűgy: a 4 csak az 1:2:4:8 geometriai sorban jelenti a síkot. Egy más viszonyításban 1 a pont, 2 a vonal, 3 a *sík* (mert a háromszűget, az „első“ síkot 3 pont határolja), 4 a test (mert a tetraédert, az „első“ testet, 4 csűcspont határolja). (Philoponos p. 77., 27. skk. Hayduck; idűzve Stenzel: Zahl u. Gestalt, II. kiad., 97. l.) Az ideaszámok is csak egymáshoz való viszonyukban jelentenek valamit, tehát: csak egymáshoz való viszonyukban *léteznek*. Nincsenek abszolút számok, mint a pythagoreusok hitték, hanem csak: *szám-viszonyok*.

S e számarányok maguk is szépek, mert egyszerűek, áttekinthetűk, ragyogűan világosak, szimmetrikusok, akár a görűg templom. S köztűk és a kvalitások világa között a *hasonlűdság, analűgia* viszonya van. Minden, ami határozottan *van*: *hasonlűt* e számarányokhoz, utánozza őket, s éppen ezért a valűság is szimmetrikus, arányos, szép. Valűság (ἀλήθεια), Arányosság (ἑυμετρία), Szűpség (καλλűς) a legűbűb idea: a Jű megjelensűsének három arca. (Philebos 65 A.) Az *idea*-számok neve tehát onnan van, mert *forma*-számok, *formálű*-számok: az ő mintájukra alakul minden: a hangok, dimenziűk, elemek, őgitestek s azok pályái, erűnyek, a Tér-Idű-Szűpség-Erkűlcs egész Kozmosza.

Igy a *tisztű szám-arányokon* „átlűtszik“ az *egűsz qualitativ Kozmosz*: elűszűr az Idea-kozmosz, de ezen át a mi őrzűki világunk is. Hiszen a „Parmenides“ fűtűmája őpp az, hogy a ἔν őν, az Egy Létező ideájából a *logika erejűvel* leszűrmazik egyrűszűt az Ideák sokasűga s ősszefonűdűsa, másraűszűt ezekbűl tovűbb a Tér és Idű világa, ez a hűrakleitosi: ellentűtekekkel teli vilűg.

Az Ismeret teljessűge tehát: a Lét teljessűge. Nem az a teljes ismeret, ha *csak* az absztrakt matematikai formulát látjuk, hanem, ha e kűptelen „átlűtszik“ az egűsz szűnes, zengű vilűg. Mint az Epinomis (991 B.—C.) mondja, a „τέλűς“ (beteljesedűs) az, hogy — az arányosság világtűrvűnyének megpillantűsa után — az *istenű genezishez* (a ke-

letkezés világához) s a *látható* dolgok gyönyörű, isteni természetéhez forduljunk, s az ideák szerint való szemlélethez kapcsoljuk a dolgok *egyenként* való szemléletét.

Az *idea fényében látni és alakítani* az érzéki világot: ez a platonikus élet. Nincs tehát dualizmus Platonnál; ellenkezőleg: syndesmos, szerves összekötöttség van idea-világ és érzéki világ között; amint valójában nincs szakadék a kvalitások teljes átélése s exakt matematikai természettudomány között: zeng Apollon világlantja, a szférák zenéje és *van* a rózsaujjú Hajnal színpompája. Az *Istenek* világa, a teljes *Élet*, s az exakt *Tudomány* így harmóniában vannak, s ez a *természetes*: a *való Létnék megfelelő* állapot is. Ezt tanuljuk meg Platontól, a görögség ideájának legteljesebb kifejezőjétől.

Kövendi Dénes.

Az emberi bölcselkedés, sőt a tudományosnak nevezhető filozófia sem a görög bölcsellettől kezdődik: a mi számunkra azonban, az európai bölcséleti tradíció számára, a görög filozófia jelenti a kezdetet. Ez a kezdet olyan nagy megindulás, amelyet bizonyos értelemben, a problémák friss meglátása, egyszerű megfogalmazása és plasztikus megválaszolása tekintetében, az európai filozófia sohasem múlt felül, és ez sok tekintetben ma is a görög bölcséleti eszmekincsből táplálkozik. A görög bölcséletben nem Platon az első gondolkodó és nem is az első nagy filozófus; elég, ha Herakleitosra, Parmenidesre vagy Sokratesre gondolunk, hogy ezt belássuk. De számunkra mégis igazában Platon az első görög filozófus: azért, mert ő az első, akinek gazdag irodalmi munkássága körülbelül teljesen ránkmaradt, míg az előtte volt görög filozófiai irodalomból csupán töredékes idézetek és a gondolkodókra és tanításaikra vonatkozó közvetett utalások szálltak reánk. Így Platon a kezdet: és éppen ő olyan hatalmas és nagyszerű, hogy olvasóját megnyűgözi és legtöbb bölcselő utódját kicsinyhitűséggel töltheti el, hogyan lépjen nyomába? De Platon egyúttal a legvonzóbb és legnagyobb tanító: magávalragad, felemel és követésre készítet; és a benne elmérülő olvasó úgy érzi, hogy gondolatkinccse mindmáig nincs kimerítve. Ezért, és mert ő a legnagyobb bölcséleti problémafelvető és a legtisztább „ősválaszok“ megfogalmazója, kell vele kezdenünk a bölcsélet nagy rendszereinek áttekintését: nála valóban nincs jobb és nagyobb, vonzóbb és mélyebb bevezető a filozófiába. Jellemzését az előadók ur kongeniális mélységgel és szépséggel adta, és a hozzászólások a platonizmus részleteibe is sokoldalúan bevilágítottak; ezért arra szorítkozhatom, hogy a bevezető előadással és a hozzászólásokkal lényegében megegyezően megpróbáljam a „klasszikus“ platonizmus eszmei alapjait összefoglalni.

Az első, ami Platon műveiből szinte ellenállhatatlanul felénk sugárzik, szerzőjüknek egészen kivételes emberi, lelki-szellemi nagysága.

Érezhető ez azon a csodálatos fölényen, amellyel műveit szerkeszti, s személyeit, főleg pedig Sokratest beszélteti, a gondolatok szinte kimeríthetetlen gazdagságán, a képek és mesék bő szépségén és azon a finom szellemességen, amely dialógusaiban szétárad: az éles gúny és a hamiskásan finom ironia, a „megszállottan“ rajongó szárnyalás és a szellemileg csak kevésbé érzékeny olvasót is viszont megható meghatottság, a gondolatok mélysége és erős és következetes logikájú kifejtése, mind a nagy szellem fölényét árasztja. Az ilyen szellem természetében él a mélységes kielégületlenség a tapasztalati valósággal szemben: ellenállhatatlanul feltör belőle a vágy az élet teljessége után. Ezt a vágyat, amely legfeltűnőbben az érzelem színében jelenik meg, de az egész, végtelen potencialitású lélek kimerülhetetlen lét- és értékszomjúságát jelenti, állítja Platon az Erószban nagyszerű plaszticitással élénk. Hiszen az Erósz még sem nem szép, sem nem jó, persze nem is rossz és rút, de csillapíthatatlanul tör a szépre és a jóra: ember és Isten között álló daimon, de isteni atyját, a bőséget el akarja érni, meg akar istenülni, határtalan lehetőségeit meg akarja valósítani. A léleknek ez a végtelen törekvése a létteljesség után csupán a valódi, a teljes lét megragadásában és bírásában teljesezhetik be: ezt a „tisztá aktualitását“ létet jelentik az ideák. Ezek valódi létezők, korántsem csak fogalmak és nem is csak a lélekben léteznek: a lélek csupán megláthatja őket tiszta szellemi életében és később visszaemlékezhetik látásukra; ezt a szellemi látását pedig az ész ereje gyakorolja, amint az értelmi tevékenység fogalomeredménye tudja legjobban megragadni és megrögzíteni a lét változatlan vonásait. Az érzékelés ehhez képest igen bizonytalan és változékony ismeretet ad: nem is vezet igazi tudásra, csak véleményre, és csak kiindulása az ideára, a valódi létezőre való visszaemlékezésnek. Hiszen tárgya, az érzéki valóság is, változandóságával és mulandóságával csupán „fálltű“, félig van, félig nincs: és hogy egyáltalában félig is van, és nem egyáltalában nincs, az csak úgy lehet, ha vannak teljes, ilyen értelemben valódi, igazi létezők, amelyek nem változandók és mulandók, hanem mivoltukat teljesen és ezért változatlanul bírják. Ezek az ideák az igazi, a teljes lét tárgyai, amelyekben a fálltű, változó érzéki valóság részesedik, hozzájuk hasonlít és így nyeri mégis valamennyire létét: ezért szolgálhat kiindulásul az ideákra való visszaemlékezésnek. Az ideák tehát a lét teljességét bírják: mindegyik abban a tekintetben, amelyet sajátyszerű, különleges ideavolta jelent; hiszen a legkülönfélébb dolgoknak, elvileg mindannak, ami sajátyszerűen létezhetik, megfelel idea, amely mindig egyetemesen közös mintaképe valamennyi hozzá hasonló, benne résztvevő valóságnak, például a „lóság“ ideája valamennyi testi lónak. Minden idea azonban mint idea általál létezik, hogy létteljessége van: és ez a létteljessége jósága, amely általál jó, hogy részesül az egyszerű létteljességben általában, a Jó ideájában; ilyen módon ez az ideák ideája, létüket és megismerhetőségüket

adó napja lesz, amely mint a „lét léte“, „a teljes létteljességgé“ létfölötti a lét szó minden eddigi értelmében. Ez a létfölötti Jóság azonban éppen az egyedül egyszerűen és legtökéletesebben öslétű: ez az, amit Aristoteles az Isten egyszerűen tiszta aktualitásának nevez és amit a kereszténység az Isten örök létteljességű jóságában, tökéletességében lát.

A lélek, amely az ideákat és végül a Jó ideáját vágyik látni és meg is láthatja, ebben a legmélyebb létélményében egyúttal saját határtalan mélységét és felsőrendűségét is megéli: ekkor éli legmélyebben át a testtől való lényeges különbségét is; hiszen a test a mulandó valóság része, a lélek pedig, bár maga nem idea, de „ideaszzerű“, rokon az ideával, hasonló ahhoz annyiban, hogy meg tudja látni és szellemi képét bírhatja. Itt van az alapja a platonai bölcsélet mély dualizmusának, amelyet attól semmi módon el nem vitathatunk: ez a dualizmus a teljes lét és a fállét között csakúgy megvan, mint a teljes létre vágyó lélek és a mulandó test között. Ezt a kettőséget a lélek magasságára és egyben mélységére ráébredő mély lélek látja csak jól, de annak valóban meg is kell élnie és látnia. Ez a lélek egyúttal az élet elve és így természet szerint nem válhatik el az élettől, azaz halhatatlan, sőt nem is keletkezett: különös változó sorsa sajátos természetéből adódik, amelyben egy uralkodásra hivatott ész-erő egy a szépre és jóra készséges érzelmi tényező és egy rakoncátlan ösztönös erő fölé van rendelve, de uralmát csak erős küzdelem árán és korántsem mindig tudja érvényesíteni. A test már kisebb nehézséget okoz: mert a jó lélek a testet is lehetőség szerint jóvá tudja tenni, míg a jó test még nem teszi jóvá a lelket.

Mindig egyik fő kérdés, sőt ellenvetés volt a platonizmus ellen, hogy a valóság e két világa között tátongó űr hogyan hidalható át? Ezt már Platon közvetlen tanítványai is kérdezték és itt érte a meszt a legtöbb szemrehányás, amelyet talán ő maga is kelletténél súlyosabbnak érzett. Hiszen a kérdés csak részben jogosult: mert végső értelemben a változó fállét és a változatlan teljes lét különbsége lényegében nem hidalható át. Itt valóban csak részesedhetik a fállét a teljes létben, közösségbe léphet vele, hasonlíthat hozzá: ma sem mondunk ennél lényegesen többet, amikor azt állítjuk, hogy az örök igazságok és általában értékek „érvényesek“ a változó létű valóságra. Itt lényegileg az örök Teremtő és az időbeli teremtés kettősége tárul fel, amely semmiféle fokozatos *leszármazási* átmenettel nem hidalható át; más tekintetben viszont Platon is össze tudta őket többféleképpen is kapcsolni és ezzel bizonyos értelemben áthidalásukat is megadta. Így már középső korszakában is, a Politeiában megjelenik a csak ésszel felfogható ideának és az érzéki valóságnak értelmi-matematikai úton való összefűzési kísérlete; amde a legfőbb áthidalást maga az Erősz adja meg, amely a szerelem helyes rendjében a szép testtől a szép lélekhez, a szép berendezésekhez és megismerésekhez és végül a végtelen terje-

delmű szépség egybelátásával a szépség ideájához emelkedik és így a változó érzéki világból az ideák örök régiójába jut el. Ugyanide vezet a lényegileg észszerű, de korántsem élettelen és „irreális” dialektika, amely a sok szétszórtat egységes alapjára visszavezetve és a bonyolultat természete szerint tagolva vezet el addig, hogy végül az ész egy intuitív aktussal megláthatja a változó dolgok egységes és teljes létű alapját, az ideát. Ez a platonai dialektika a legjobb bizonyítéka annak, hogy az észszerűség nem ellenkezik az életszerűséggel: a minden más „életfilozófusnál” élettel teljesebb filozófus Platon, akiben a misztikum és az irracionális iránt teljes megértés és készség él, mégis az észszerű gondolkodás egyik legnagyobb és ismerési eredményekben legsikeresebb bajnoka. Ugyanakkor ismeri is a gondolkodás határát: a végső lét- és ismerésforrást, az ideát az ész már csak egyszerűen meglátja, és a Jó ideájához csupán a legnagyobb és legteljesebb, ezért legnehezebb lelki felemelkedés, valóban azt mondhatjuk, hogy a misztikus és mégsem észellenes, boldogítva betöltő eksztázis jut el, amint azt azután a nagy Platon-követő, Plotinos leírja. Az ide jutott lélek már az egész valóságot *nagy és egyetemes rendben* látja: ilyen rend van ösileg maguknak az ideáknak a világában, amelyek egyetemesen összefüggenek és mind a Jó ideájától függenek; ilyen rend teszi a lelket jóvá, mert jósága és igazságossága a lélekerők összhangja mindegyiknek saját természetes szerepét betöltő készsége és tevékenysége által. És ilyen rend a közjó, a társadalmi élet igazságossága, ahol nem egy kiváltságos osztály, hanem lehetőleg az egész állam boldogsága a cél, és ez csupán valamennyi társadalmi rend összhangzó, saját természetes szerepét betöltő tevékenységből fakadhat. A teljes lét változatlan jóságában lévő örök rendet meglátó, érett Platon immár mint a *rend* nagy filozófushirdetője áll előttünk: ez a rend azonban a tökéletes *élet* rendje és ezért Platon egyúttal a lelki-szellemi élet klasszikus bölcselője is. Az igazságra, szépre és jóra szomjazó értékszerelme célhoz ért; és égi honának csodálatos látványa alapján immár ez a boldog szellem — Goethe tekinti így Platont — kimeríthetetlen szellemi kincseiből ad a világnak: a szépség csillogó köntösében adja neki a világfölötti, a teljes, a jó lét igazságát.

Az európai filozófiának ez a tüneményes kezdete, a platonai bölcsélet, egyúttal a legnagyobb feladatot állította utódai elé: hogy méltóképpen tovább vigyék. Erre a nagyszerű, de egyben legnehezebb teljesítményre először Platon legnagyobb tanítványa, Aristoteles vállalkozott.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK. *Schütz Antalnak ajánlott* (6.) szám. Budapest, 1940. Aquinói Szent Tamás Társaság. 231 l.

Schütz Antal 1940-ben töltötte be életének hatvanadik évét. Ebből az alkalomból az Aquinói Szent Tamás Társaság — ez a nagymúltú, a keresztény szellemű bölcselet ápolására sokat tett társaság — értékes kötetet adott, szerény külsőben, amely talál az ünnepekt egyéniségéhez, de értékes tartalommal. A nagyjából bölcseleti tárgyú, de a hittudományi cikkeiben is sok bölcseleti vonatkozást magában rejtő kötet értekezéseit Schütz idősebb és középkorú tanítványai és tisztelői írták. Így a kötet jó, ha nem is teljes keresztmetszetét adja a magyar keresztény, szellemű bölcseletnek.

Az újskolasztika programja: vetera novis augere, a régi értékeket újabakkal növelni, az emberi értelem meglátásait állandó, szívós munkával kimélyíteni. Munka közben az újskolasztikus bölcselet két síkban dolgozik (talán hangsúlyozottabban, mint más bölcseleti irányok művelői): keresi az igazságot a nagy gondolkodók, elsősorban Aristoteles, Platon s a középkori nagyok látásán keresztül, másrészt szembenéz a rohanó élet által felvetett kérdésekkel; a korszerű tudás és gondolkodás fegyvereivel a mai problémák megoldását tűzi célul. Sajátos szintetikus módszerű bölcselet ez. Szintetikus volta nem utolsó sorban a keresztény vallás, hívő magatartás történetét becsülő, de ugyanakkor a történet kereteit állandóan áttörő, a történeti látásokat ideiglenesnek és jelképszerűnek tartó voltában gyökerezik. Ez a kettős magatartás jellemzi a szépen bontakozó, izmosodó újskolasztikus mozgalmat. Az újskolasztikát segíti (ahogy erre rámutat *Kecskes Pál*: „Az újskolasztika és a bölcselet mai problémái” című cikkében) a legújabb filozófiának a metafizika irányában megváltozott magatartása és a filozófiatörténeti érzék fejlődése is. Így a skolasztikus magatartás egyik összetevője igazolást nyert a skolasztikán kívülállók részéről is. De egyedül csak ez az összetevő nem tenné valódi bölcseletté az újskolasztikát, legfeljebb filozófiatörténetté vagy esetleg a filozófiatörténet filozófiájává. A másik összetevő: a ma kérdéseivel való szembenézés és termékeny találkozás által válik csak a skolasztika is élő filozófiává. És éppen ezen a téren látjuk azt, hogy az újskolasztika képviselői a filozófiai diszciplínának sok-sok ágazatában végeznek eredményes kutatómunkát. A fenomenológia, értékelmélet, az egzisztenciális filozófia, a természettudományok, az ismeretelmélet stb. minden területén értékes eredményeket és gondolatokat vetettek fel keresztény szellemű gondolkodók. Mindezeket, ahogyan *Kecskes* rámutat, „az a szellemi nyíltság” jellemzi, „mely a középkort, a reneszánszt, s a megújodás első évtizedeit is jellemezte”. De a skolasztikában van a teljes nyíltság mellett a bizonyos tartózkodó, kritikus magatartás is. Ez a

távlati gondolkodás azonban, ahogy a cikkíró kiemeli, nem ártalmára, hanem végül is hasznára válik a bölcelet fejlődésének; hiszen megóv sok olyan egyoldalúságtól, mely könnyen fenyegeti éppen a modern gondolkodót. A skolasztika sokat tehet éppen azon a téren, melyre az ellentétekre hajló bölceleti gondolkodásnak legnagyobb szüksége van: a „philosophia perennis irányvonalának a meglátásában“. A philosophia perennis: az örök szintézis vágya, eszméje és törekvés feléje. Minden gondolkodónak törekvése: mult és jelen gondolatainak keresztül meglátni, vagy legalább keresni az örök értelmet, szintézist adni merőben részekben látás helyett — hangoztatja *bárá Bradenstein Béla* is „Philosophia perennis“ című cikkében, melyben mesteri módon foglalja össze az örök bölcelet célkitűzéseit és problémáit.

Ennek a célkitűzésnek, mely Kecskés és Brandenstein cikkeiből élénk tűnik, a kötet többi értekezései lényegében megfelelnek. A kötetből a magyar keresztény szellemű bölceletnek gazdag skálája történeti, de ugyanakkor a jelen problematikáját kifejező volta tűnik élénk. A történeti cikkek közül (*Artner Edgár*: „A keresztényellenes újplatonizmus: Porphyrios“; *Balanyi György*: „Rousseau előfutára a XI. században“; *Félegyházy József*: „Szent Tamás Pázmány bölceleti munkáiban“) különösen kiemeljük *Ivánka Endre* cikkét („Heidegger filozófiája és az ókori metafizika“). A szerző éles, találó elemzéssel mutat rá, hogy a heideggeri filozófia tulajdonképpen a végesség abszolutizálása, ezért lesz lényegében tragikus filozófia, mely megoldást nem ad. Az ókori metafizikájának megoldása (amit Heidegger naívnak nevez) sokkal kevésbé naív, mint Heideggeré, mivel létanalízise jobban megragadja az ember értelmét, a belső kettősség élményét, mint Heidegger *Angstja*. Aristoteles lélek- és létfogalma, szellemtana reálisan mutat rá az ember végességére, de ugyanakkor másrautaltságára is.

Minden filozófiának végső, alapvető problémája az Abszolútum. Természeteszerű, hogy ennek a kötetnek is több értekezése foglalkozik ezzel a kérdéssel; igaz, elsősorban teológiai szempontból, de ugyanakkor filozófiai utalásokkal és kitekintéssel. *Horváth Sándornak*, a freiburgi egyetem volt tanárának cikke, „A kétirányú megismerés jelentősége a teológiában“ különösen kiemelendő. A teológiai megismerés kettős irányú szerinte: egyrészt filozófiai jellegű feldolgozása a hit-tényeknek és ezek megalapozása, másrészt misztikai jellegű szintetizálás. *Szamek József* „Az isteni tudás struktúrája“ címen értekezik, míg *Ferenczi Zoltán* „A világ végessége a tiszta ész világánál“ című cikkében azt a vitát szövi tovább, mely már régebb idő óta folyik a cikk szerzője és Brandenstein Béla között az okság elvével és a végtelen értelmével kapcsolatban. *Aistleitner József* cikke („Az istenfogalom egy elfelejtett nép hitregéiben“) inkább vallástörténeti tárgyú, de mint az ugariti hitregék istenfogalmának éles boncolása: a vallásból-cselőt is érdekli.

A filozófia másik nagy problémája az ember. A magyar keresztény szellemű, bizonyos értelemben újskolasztikusnak nevezhető gondolkodók közül különösen *Somogyi József* foglalkozott sokat ezzel a kérdéssel. Itt „A test metafizikája” címen kutatja a test értelmét, a lélek és test viszonyát. Az értékfilozófia problémáját két cikk érinti: *Sik Sándor*: „Az esztétikai jelenségek természetéhez” címen értekezik, *Ibrányi Ferenc* pedig „A megtorlás erényéről” ír; kifejti, hogy a közfelfogással ellentétben a Szent Tamásnál szereplő megtorlás, egyéni megtorlás, bizonyos esetekben lehet jogosult, sőt Szent Tamással szólva egyenest erény.

A munka további tartalma szorosabban teológiai tárgyú. Ebből az áttekintésből is nyilvánvaló, hogy a magyar újskolasztikus, vagy általában keresztény szellemű bölcselőt sok irányban táru ki a mu't és jelen: az örök értékek felé. Pedig ezeken a cikkfőrokon kívül még sok képviselője van Magyarországon, idősebb és ifjabb nemzedékben egyaránt, ennek a szellemnek. Ma valóban az egész magyar filozófiai irodalmat valami szintézis tudatos keresése jellemzi. Ilyen értelemben azt is mondhatnók, hogy ez a kötet valamiképen a magyar filozófiát is jellemzi — nemcsak a szorosabb értelemben vett újskolasztikus mozgalmat. A Schütz Antalnak ajánlott füzet ekként valóban méltó ahhoz, akinek ajánlva van, a tudós professzorhoz, aki nem valamely egyoldalú bölcséleti iskolának tagja és merev hirdetője, hanem valóban széleslátókörű bölcs, filozófus, a bölcsesség szeretője. *Gerencsér István.*

SOURIAU, ÉTIENNE: *L'instauration philosophique*. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.) Paris, 1939. 414 l.

Az előttünk fekvő könyv komoly és elmélyedő munka eredménye, filozófusé, aki művét nemcsak elgondolja és írja, hanem érzi és éli is. Célja annak kimutatása, hogy a filozófiának van egységes módszere, mely azonos kell hogy legyen minden filozofémában, s hogy így a tudományosan megismert anyag itt is ugyanúgy felgyűlik, mint a szaktudományokban. Meg akar győzni tehát, hogy van szabályos filozófiai haladás, ha t. i. a munka bizonyos törvények szerint folyik. Az „instauration philosophica” meg fogja világítani ezeket a törvényeket.

Mit jelent az instauration? Jelent minden olyan folyamatot, amelynek teremtő, alkotó, rendező vagy kifejtő (evolutív) hatása van, és ezáltal valamely elegendő realitású létnek állításához vezet. A filozófia instauration-ja tehát annak a folyamatnak a vizsgálata, ahogyan a filozófia elegendő realitással állítható. Az instaurált tárgy felé való rendezett utat a szerző thetikus rendnek nevezi, s mi már az eddigiekből világosan látjuk, hogy módszerkérdéssel van dolgunk.

A legtisztább instauratio-kat a művészet adja, mert határolt. A nagy remekmű közel van a totálishoz: zárt kis világ, mikrokozmosz.

A filozófia mindent át akar fogni, univerzálisra törekszik, s ezért igen nehéz tökéletes megvalósulást adnia. Nem is adott eddig — vallja a szerző — egyetlen rendszer épületében sem. De ez nem jelenti a jövőről való lemondást. S a jövő titka a mű folyamán kifejtett törvények követése.

Mielőtt azonban ezekre vetnénk pillantást, ismerjük meg a szerző cartezianus magatartású elveit, melyeket munkája folyamán követ. 1. Semmit sem kell létezőnek feltennünk, ha nincs ismeretünk valóságos instauratíójának útjáról. 2. Az instauratív folyamatról lehet biztos ismereteket szerezni. 3. Minden instauratív folyamat annak a valóságnak nyilvánvalóságban való növekedését jelenti, amelynek a folyamat „anaphoré”-ja (tartalmi növekedése). A folyamat egyúttal a valóság rendezett formáinak felmerülése. 4. A folyamat továbbá a lehető meghatározások látszólagos többségéről való fokozatos lemondásból is áll, mert út valamely létező egységisége, belső igazsága felé. Végül: 5. Minden instauratio abban a mértékben filozófiai, amennyire a maga sajátos tartalmi növekedésében más instauratio-k lehető legnagyobb számát összegyűjti (univerzalizálás).

Ilyen elvek vezetnek el azután a mű gerincét alkotó törvényekhez, amelyek minden filozófiai munkát megszabnak, s felnyitják a derűs jövő ajtait. Hétköznapiak lesznek ezek a törvények (valóban azok is részben), s mégis nagy távlatok és lehetőségek felvázolói — olvassuk. Őszintén szólva, a szerző és igen komoly munkája iránti minden tiszteltünk ellenére sem találjuk meg bennük azt, amit keresünk, s e benyomásunkat még az sem változtatja meg, hogy előre olvashattuk: hétköznapiak lesznek. Ámde lássuk őket sorjában, ahol érthetőek, minden megjegyzés nélkül. 1. A *szempont* törvénye. 2. A *jelentésként ellentét* törvénye (ez tartja szét a fogalmakat). 3. A *közvetítés* (átmenet) törvénye. 4. A *dinamikus kihatolás* törvénye. Ez a virtuális világnak a megvilágosodás felé való olyan törekvését jelenti, amely elkerüli a szimmetria, túlzás és szabályszerűség veszedelmeit és tévedéseit. Ilyenformán a műre torzítóan hat, s egyben belső igazságban való növekedést eredményez. 5. Az *ismétlődés* törvénye. Lépésről lépésre való behatolást jelent ez a problémába (az előző határozmányok alapján) fokozatosan gyengülő visszhangok alakjában. (Mint ahogyan a formák ismétlődnek az építményen.) 6. Az utolsó törvény igen szabadon a szerző után így fogalmazható meg: az *egyéniiség*, illetve lehető kikapcsolásának törvénye.

Nem akarjuk vitatni, feltehető-e, hogy a felsorolt törvényekhez való alkalmazkodás mellett, minden más feltétel meglétét is felvéve, biztos eredményhez jutunk-e. Hihetőleg Souriau követő saját törvényeit, tehát megállapításai helyesek lehetnek. Azonban akárhogy van is a dolog, érdemes elgondolkozni rajta, hogyan festene az előbb felvázolt törvény-elmélet a gyakorlat körében? Mert félreismerne a munka

célját az, aki csak elméleti célt látna benne. Az instauratio útjának megismerésével ugyanis a valóság útjait ismertük meg (így a szerző), s nemcsak azt, ami van, hanem annak megvalósítását is, amiről álmodunk. ... qu'elle (la philosophie) peut répondre, non seulement à la question „que penser?“ mais à la question „que faire?“

Vajda György Mihály.

RAHNER, KARL: *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939. XVI + 296.

Formailag ez a munka Szent Tamás-kommentár. A Summa Theologica egyik articulusát (I. q. 87. a. 7.) magyarázza. Ennek az articulusnak a témája a „*conversio ad phantasmata*“. Miért tudunk csak képzetek segítségével gondolkodni?

Tartalmilag a gondolkodó, anyaghoz kötött emberi értelem ontológiáját kívánja adni. Ez az ontológia egyszersmind ismeretelmélet, mert hiszen ismerni és lenni a szellem életében egybeesnek. Az emberi szellem létmódjának analízise egyben ismerési módjára is fényt derít. Az emberi lélek a maga elérhető teljességére törekedvén termi az érzéklést, s az érzéklés révén lesz igazán önmagává. A gondolkodás, a lét megismerése az emberi lélek számára „Selbstvollzug“, a bennrejlő lehetőség megvalósítása.

A szerző igen nehéz föladatnak gyürkőzött neki. Bajos dolog egyetlen, az összefüggésből kiemelt fejezethez kommentárt írni. Szent Tamás nagy pedagógiai tapintattal és utólérhetetlen rendszerező erővel építette föl munkáit. Gondolkodásának lelke, központi napja létfogalma, amelyet kommentátorunk csak futólag érint. A létfogalomból ered actus-potentia tana, amely ismét nem lévén e könyvnek kifejezett témája, mostoha bánásmódban részesül. Amde a létfogalom és az actus-potentia tan világos tárgyalása nélkül a szenttamási ismeretelméletet, illetve a megismerés szenttamási ontológiáját nem lehet sem előadni, sem megérteni.

Még jobban megnehezíti a megértést Rahner szerencsétlen terminológiája. Szent Tamás-magyarázatban végül is nem kerülhet el a skolasztikus fogalmak és terminusok használata. Rahner azzal vél hivat verhetni Szent Tamás és modern olvasói között, hogy a skolasztikus terminusok helyett helytel-közzel Heidegger is túlszárnyaló heideggereskedéseket hoz. Néhány példa: *ens actu*: „Bei-sich-sein“; *materia*: Nicht-bei-sich-sein; *érzékliség*: „Bei-sich-sein-als-bei-anderem-sein“; *actus permixtus cum potentia*: „Sein das wirklich zu sich selber zu kommen vermag, aber von sich allein aus nicht bei sich ist“. Hiszen ha ezzel valakit közelebb hoz Szent Tamás megértéséhez, nem volna laj. De valószínűbb, hogy elriaszt tőle. Semmi sem lehet idegenebb Szent Tamás kristálytiszt, áttetsző, világos gondolkodói egyéniségétől, mint az ilyen

modorosság, amely mesterséges ködfelhőként veszi körül a kommentátor fejtegetéseit.

A szenttamási szövegek összegyűjtésében és összevetésében a szerző nagy gonddal járt el. Ervin Gábor.

KIBÉDI VARGA SANDOR: *Magyar és német filozófia*. II. kiadás. Budapest, 1940. 24 l. — *Ungarische und deutsche Philosophie*. II. Auflage. Budapest, 1940. 29 l.

A kis füzet a szerzőnek egy Németországban tartott előadását tartalmazza, mely a magyar és német filozófia közti rokon és ellentétes vonásokat igyekszik felvázolni. Igen szerencsés fogással éppen azon a ponton teszi ezt, amelyet a közhit a német filozófia legerősebb befolyásának szokott tekinteni. Az erdélyi iskola, Böhm Károly tanait veti egybe a német újkantianizmus rendszerével. A rokonságot tárgyi alapon állapítja meg, rámutatva, hogy a magyar filozófia, elsősorban az értékfilozófia, „hasznosan értékesítette azokat az eszközöket, amelyeket a német értékfilozófiai kutatás problémáinak tisztázásához nyújt. Innen kiindulva határozható meg — ez a szerző eredményének másik oldala — a sok tekintetben önálló kezdeményezésekkel és eredményekkel dicsekedő magyar értékfilozófia mai állása és színvonala“. A német és magyar filozófia eltérését, szellemük különbözőségében látja. Rámutat, hogy a magyar szellem közelebb áll a latin életformához, mint a némethez. „Német misztika és korlátot nem ismerő dinamika egyfelől, statikus életszemlélet, a latin életrendszerhez való nagyobb közelség és ezzel kapcsolatos sajátos arány- és ritmusérzék másfelől, e pár szóval utalhatunk a német és magyar szellem viszonyának problémájára.“ Ebben rejlik a magyar szellem önállósága minden tárgyi, tartalmi hatás ellenére. Erre az eredményre a két nemzet vallásos tájékozódásának analizisével jut, latinnak tekintve a katolicizmust és kálvinizmust, németnek a lutherizmust. Érdekes megfigyelése, hogy a magyarság iránt több megértés tapasztalható a katolikus sváboknál, mint a lutheránus szászoknál. „A hid a magyarság felé a közös latin szellem.“

Jóó Tibor.

JUNG, C. G.—KERÉNYI, K.: *Das göttliche Kind, in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*. Leipzig, 1940. Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Albae Vigiliae-sorozat. 124 l.

A pszichológia kapuin a legutóbbi időkig hiába dörömböltek igényeikkel a legkülönbözőbb tudományok művelői, a bebocsátás után sem távoztak azzal a tudattal, hogy hasznos szempontokat, termékeny ösztönzéseket, az eredeti szintézis új lehetőségeit viszik magukkal útravalóul. Jung úttörő pszichológiai munkássága nyomán azonban a helyzet lényegesen megváltozott. A komplex-pszichológiához ma már nyu-

godt lelkiismerettel fordulhatnak a különböző kultúrtudományok képviselői: a vele való együttműködés egyre gazdagabb és változatosabb termést eredményez. Élénk tanúbizonyság erre Kerényinek és Jungnak eme együttes műve. Kerényi, európai nevű vallástörténészünk, a „gyermek-istenek“ témakörével kapcsolatban a világnak azt az aspektusát rajzolja meg, amely, még innen minden differenciáltságon, minden végleges formán, a teremtető élet ki nem merülő lehetőségeit képviseli, egyben a világnak azt az oldalát, mely mindig úgy jelenik meg a történész dimenziójában, mint a legmagasabbnak, a legerősebbnek kibontakozása és megjelenése a leggyengébből, a figyelemre nem méltottból, amiről mitológémák azt mondják: „a kicsinél is kisebb, de a nagynál is nagyobb“. A mitológiához ma már azzal az új beállítottsággal kell közelnünk, melynek Kerényi az egyik legjellegzetesebb képviselője. Ez a beállítottság tudatában van annak, hogy a mitológiai szimbólumokban a világ tudattalan erői, örök konstitutív elemei képalakban jelentkeznek az emberi lélek médiumán keresztül: a mitológiai szimbólumokban maga a világ szól hozzánk. A nyugati kultúrkör embere, aki a mithoszokat legfeljebb a csaknem teljesen elracionalizált formájukban, a különböző tudományos elméletek köntösében képes ható tényezőnek elfogadni, igen nehezen látja be, hogy a mithoszok lelki realitással bírnak, hogy mindig igen fontos és életbevágó jelentést és értelmet takarnak. Ezért nem marad más hátra, mint a tudomány, mégpedig a „nagy pszichológia“ eszközeivel ösvényt vágni s ha kell, tárnát vájni a lélek ama mély, ősi rétegeihez, ahol ezek a szimbólumok még töretlenül élnek minden emberben s ahonnan számtalan alakváltozáson keresztül mindig megtalálják az utat tudatos életünk irányításához. Ez a módszer Jung lélekpaleontológiája, mely már régebben igazolta, hogy a tudatalatti tartalmak között (egészséges és pszichotikus egyének fantáziái, álmok, víziók) olyanok is vannak, amelyek nem tekinthetők személyes múltunk elfeledett vagy elfojtott maradványainak, nem vezethetők vissza a személyes múlt élményeire, nem személyes szerzemények, hanem az emberiség évmilliókra visszatekintő életének kollektíve szerzett és minden emberi egyedben az agyszerkezettel együtt átörökölt engrammjai, személytelen jellegű fantáziák, melyeknek legközelebbi analogonjai gyanánt mitológiai motívumok tekinthetők. Ezek az ősképek vagy archetypusok tartalmilag teljesen határozatlanok, azaz ugyanaz az archetypus a legkülönbözőbb fantáziaképek alakjában jelentkezhetik. Alapvető vonásuk, hogy mindig olyasmire vonatkoznak, ami lényegében tudattalan, amit racionális fogalmakkal teljesen kimeríteni sohasem lehetséges, legfeljebb több oldalról valamelyest megközelíteni. Az archetypusok a lélekorganizmus szerveitől tekinthetők, melyeknek zavar-talanul kell funkcionálniuk, mert a psziché háztartásában éppoly fontosak és éppoly nélkülözhetetlenek, mint pl. a testi organizmusban a vese vagy a kisagyvelő. Az archetypusok egyben a kollektív tudatalatti

mithoszképző, szerkezeti elemei s a földkerekség valamennyi népénél autochthon módon, kölcsönzés vagy vándorlás feltételezése nélkül, támadnak fel a tudatalatti fantáziákban, álmokban stb. Így van ez a „gyermek” archetypusával is, mely nem másolata az empirikus gyermeknek, hanem csak kifejezőeszköze. — egy a sok közül — egy közelebb-ről meg nem ragadható lelki tényállásnak: igazi szimbólum, melynél rendszerint egy isteni, csodálatos gyermekről van szó, akit egészen rendkívüli körülmények között nemzettek, szültek és neveltek fel. Tettei éppoly csodálatosak vagy megdöbbentők, mint belső természete és testi adottságai. A mitológiai „gyermek” gyakran Isten, óriás, törpe vagy állat formájában jelenik meg. Az a tény, hogy az archetypusok egy állandóan funkcionáló rendszert alkotnak, mely a tudatalatti visszahatását és kompenzációját hajtja végre, akkor, amikor az embert tudatos célkitzései messzire eltávolítják az élet ősi, ösztönös, tudattalan alapjától s az élet immanens törvényeivel ellentétbe kergetik, továbbá az a másik tény, hogy az emberiség mind a mai napig nem szűnt meg az „isteni gyermek”-ről mitológémákban, tudatalatti fantáziákban és álmokképekben kijelentéseket tenni, mind arra mutat, hogy tudatos beállítottságuknak egyoldalúsága, melyet egyebekben a „gyermek”-motívum kompenzál, még mindig fennáll. „Haladásra való beállítottságunk egyrészt a legszebb kívánságteljesülések egész tömegét teszi lehetővé, másrészt azonban éppoly gigantikus, prometheusi bűn halmozódik fel, mely időről-időre sorsszerű katasztrófák formájában követeli meg a kiegyenlítést... A differenciált tudatot mindig a gyökerevesztés fenyegeti, ezért rá van utalva a még meglévő gyermekállapot kompenzációjára.” A „gyermek”-motívum további lényeges aspektusa jövőjellege. A gyermek potenciális jövő. Ezért az egyén pszichológiájában a gyermekmotívum feltűnése a jövő fejlődések előrejeltekzésével egyenlő értelmű és a személyiségnek egy később bekövetkező változását anticipálja, azt az új egyéniséget jelenti, mely a személyiség tudatos és tudatalatti elemeinek szintézise révén jön majd létre. Oly szimbólum, mely az ellentéteket magasabb síkon egyesíti, amely *egésszé tesz*. A mitológiában pl. a megváltást, a megmentést gyakran gyermekistenek hozzák.

Kerényi, akinek munkásságára legmegfelelőbben talán Nietzsche-nek Seneca szavait megfordító mondását lehetne alkalmazni: *philosophia facta est, quae philologia fuit*, ebben a művében a legkülönbözőbb, párhuzamos mitológiai anyag feltárásával és az alapvető, új szempontok kiemelésével alkalmat és lehetőséget adott a „nagy pszichológia” vezéregyéniségének, Jungnak, hogy mintaszerűen megmutassa, hogyan kell a pszichológiai magyarázatnak a filológiaihoz csatlakoznia, azt kiegészítenie, megtermékenyítenie s ezen túlmenően a kultúr-tudományok vállvetett, együttes munkáját a nagy szintézisek érdekében szilárd, biztos talajra alapozni.

Boda László.

KALLFELZ, F.: *Die Charakterkunde in der antiken Philosophie*. Berlin, 1940. Junker und Dünhaupt Verlag. 220 l.

Nehéz és problematikus feladatot vállal magára a szerző, amikor a jellemtudomány alaptételeit a görög filozófia első korszakainak bölcselőinél — Thalestől Platonig — akarja felkutatni. Vállalkozásának problematikus voltát két mozzanatban látom: az egyik tudományelméleti, a másik történeti mozzanat. Az első szempontból megnehezíti a feladat megoldását az a körülmény, hogy a karakterológiának még ma sem sikerült egyetemes érvényű tudományelméleti megalapozáshoz eljutnia, nem sikerült fogalmait a tudományos világosság megkívánt fokára emelnie és az idevágó kísérletek inkább az anyaggyűjtés, a részletkérdések megvilágítása és a kérdések megfogalmazásának körében mozognak. Ennek következtében nehéz megmondani, mit is keresünk az antik filozófiában, amikor a karakterológiai kérdések megoldása után kutatunk. Magát az egyéni jellem fogalmát is alig sikerült egyetértelműen tisztázni és így hiányzik az a norma, amelynek alapján az anyagot megválogathatnók és rendszerezhetnők. Mindamellet, ha ez a nehézség komoly akadályokat gördít is a kutatás útjába, azért ezek nem legyőzhetetlenek. A helyzetet kétségtelenül súlyosbítja a másik, filozófiatörténeti megfontolás. A görög bölcsélet első mesterei szorosan vett karakterológiai problémákat közvetlenül és öntudatosan egyáltalán nem vetettek fel, karakterológiai megfigyeléseik általában gyakorlati, például pedagógiai célok szolgálatában állanak. Aki tehát a görög bölcselőknél karakterológiai kérdések megoldását keresi, olyan kérdésekre adat választ a bölcselők által, amelyeket ők nem kérdeztek, sőt amelyeknek jelentőségét többnyire még csak nem is sejtették. Viszont tagadhatatlan, hogy már a görög bölcsélet legrégibb tudósai, de különösen Démokritos, Sokrates és Platon igen sok olyan lélektani és anthropológiai problémát vetettek fel, amelyeknek megoldása nélkülözhetetlen alapfeltétele minden karakterológiai megfontolásnak.

Szerző nemcsak nagy és alapos történeti tudással, hanem a tárgy bonyolult mivolta által megkívánt-dicséretreméltó óvatossággal törekszik feladatát megoldani. Elkerül minden túlzást és nem tulajdonít a görög filozófusoknak modern gondolatokat. A vizsgálódásait irányító „jellem“ fogalmát a legtágabbra fogja. A jellem pszichikai feltétele azon, nem szükségképpen tudatos irányelveknek, amelyekből az Én magatartása megérthető. Meggyőződése, hogy a filozófiatörténet első lapjaitól találunk olyan gondolatokat, ha nem is mindig a megfelelő összefüggésben, amelyek karakterológiaiailag jelentősek és a későbbi jellemtudományos kutatásnak alapul szolgálnak. E rövid összefoglalásunk csak halvány képet nyújthat arról a gazdag anyagról, amelyet a munkában találunk és inkább a szerző módszeres meglátásait világítja meg, mintsem hogy magukat a tartalmi megállapításokat részletesen felsorolhatná.

Thalesnél az élet fogalma az első karakterológiai őshatározmányra

utál. Anaximandrosznál az élők keletkezésének problémája kapcsán a lelki világ testi összefüggéseinek gondolata csillan fel. Hérakleitosnál megjelenik a rend és a polaritás eszméje, míg a pythagoreusok harmóniafogalma a karakterológia „alkat” gondolata felé utal. Empedokles sztruktúrafogalomban meglátja az alakított és az alakító mozzanatokat, a szeretet és gyűlölet valóságalkító öselveiben pedig még erősebb hangsúlyt kap a pszichikai polaritás eszméje. Anaxogoras Nous-a az értelmes összefüggések alapjait tárja fel és rámutat a karakterológiaiilag kiszámíthatatlan jelentőségű szellemiség valóságára. Démokritos mechanisztikus világképe ugyan elvileg kizárja a lelki világ mélyebb megértését, a tények kényszerítő hatása alatt, szerencsés következtetlenséggel önálló etikai gondolatok először mégis önála jelentkeznek. A boldogságra törekvő bölcs alakjának megrajzolása szükségképpen karakterológiai kategóriákra utal, mert a kérdés csak a lelki alkat, az irracionálé, az értékelő ész problémájának — nem egészen öntudatos — vizsgálata alapján fejtegethető. A szofisták ismeretelméleti kritikája ismét a szellem jogait hangsúlyozza, etikai érdeklődése a lélek és a cselekvés világába vezet, a „lelki” sajátos jellegének hangsúlyozása az egyéni lét problémái felé tereli a figyelmet.

Döntő fordulatot jelent a karakterológiai kutatás történetében Sokrates szerepe. A korábbi bölcelet lényegileg a külvilág, az emberen kívül fekvő természet jelenségeit iparkodott bölceletileg magyarázni. Sokratest már csak az ember érdekli. Az embert mindig az etikai érték szempontjából vizsgálja és így karakterológiai meglátásai is az etikai életszemléletben gyökereznek. A boldogság elvét ő is átvesszi, de iparkodik az objektív értékek világa felé irányítani az ember figyelmét, a nélkül, hogy az erkölcsi jó tartalmi meghatározását részletesen kifejtette volna. Etikai intellektualizmusa feloldja a belátás és az irracionálé között tátongó ellentétet, lélektani kutatómódszere, meghatározási kísérletei már az igazi karakterológia felé mutatnak. Sokrates az első, aki meg akarja érteni az embert és meg akarja értetni az emberrel önmagát. Sokrates kísérletei mély tudományos megalapozást nyernék Platon filozófiájában. Művének körülbelül a felét a platói gondolkodás mélyreható vizsgálatának szenteli a szerző. Platon is az etika felől jut el a karakterológiai problémákhoz, tiszta karakterológiai látással természetszerűen még nem rendelkezik. Apriori lélekfogalma, módszere lehetővé teszi számára az emberi lélek alkatának valamilyen meghatározását és a legtöbb Jó normatív szerepének hangsúlyozását. A Politeia lélektana kitágítja a karakterfogalmat, amennyiben világosan helyet enged az ember egyéniségében az irracionális tényezőknek. A nevelési problémák kapcsán Platon számtalan szorosan vett karakterológiai kérdést érint, kutatja az egyes hivatások alkalmasságának lelki és testi feltételeit, az egyes erények vizsgálatánál a karaktert irányító normatív szempontokat tárja fel, sőt az államformák változását tárgyalva, meg-

kísérli egyes karaktertípusok megrajzolását is. Természetbölcsélet felé forduló érdeklődése a Timaiosban, a nélkül, hogy korábbi módszerét vagy elveit feladná, a jellem testi tényezőinek felismerésére vezet. Intuitív gondolkodása azonban nem képes a tapasztalati anyagot az elméleti alapelvekkel kielégítő egységbe kapcsolni. Az Aristoteles szerepére utaló befejezéssel zárul Platon karakterológiai gondolatainak ismertetése azzal az ígérettel, hogy a szerző közölni fogja a görög filozófia további szakaszára vonatkozó karakterológiai meglátásainak eredményeit is.

A karakterológia legtágabb értelemben véve az egyéni ember sorsát törekszik megérteni. Ez a megértés feltételezi az emberről általában vallott ismereteink rendszeres összefoglalását. Ez a lélektani és anthropológiai felfogás az egyik gyökér, amelyből a karakterológia kisarjad, a másik az emberi sors értékéről vallott felfogásunk. Bármennyire elismerjük a tisztán leíró karakterológiai szemlélet jogosultságát, úgy gondoljuk, hogy az emberről teljes képet csak az értékek világának útmutatása mellett kaphatunk. Amit a szerző a görög filozófia első szakaszában felfedez, az legnagyobbbrészt éppen az emberről és az emberi lét értékéről vallott tanításokat foglalja magában. Tudatos karakterológiai fogalomalkotásról, jellemteni kategóriákról és törvényekről még nem beszélhetünk a bölcsélet ezen szakaszában. Az igazi karakterológiai megfigyelések mindig valamely gyakorlati cél szolgálatában állanak. Nagy érdeme a szerzőnek éppen az, hogy összefoglalta a görög filozófiában mindazt, ami szorosan véve az egyéni jellem megértésére vonatkozik, de még inkább, hogy rámutatott azokra az alapelvekre, amelyek szükséges-feltevésai minden helyes karakterológiai szemléletnek.

Zemplén György.

DOMKE, KARL: *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*. Leipzig, 1940. F. Meiner. 136 l.

Hegel pánlogizmusa a gondolatot avatja abszolúttommá. Az abszolútum legfőbb tevékenysége a megnyilatkozás. A reveláció különböző fejlődési fokozatokban bontakozik ki; a szervetlen és a szerves világ alsóbbrendű fokozataiban éppúgy, mint a tökéletesebb szellemben. A szellem a cselekvő alany tudatosságában és a tárgyiasuló alany akaratában mutatkozik. E kettős jelentkezési forma a szellem sajátja. Isten az abszolút szellem, amelynek önmagáról való tudata a vallásban kristályosodik ki. Az emberi Én azonban részese az abszolút Én nek, tehát részese az abszolút szellem önmagáról való tudatának, a vallásnak is: ezért a Hegel-i filozófia feladata — a mindenséget összefoglaló gondolat, az abszolútum magyarázatán kívül — a teológia szolgálata is. A teológiai igények kielégítése miatt Hegel filozófiai rendszere vallás-filozófiának tekinthető.

Ez a gondolatmenet hámozható ki Domke általános Hegel-interpretációjából: olyan egyértelmű és átlagos dialektikai keret, amelybe az

istenbizonyítás kozmológiai, teológiai és ontológiai irányai jól követhetők. A kozmológiai út a vallási öntudatot a létezés lényegének végső és szükségszerű fogalmához, a szubsztanciához vezérli, ami a teológia nyelvén Istenbe vetett hitet jelent, hitet a mindent megalapozó végső valóságban. Minden másfajta valóság csak függvénye a végsőnek. A teológiai bizonyítás a mindenséget átható célszerűség elvébe torkollik, abba a hitbe, amely Istenben az élet lüktető és örök forrását látja. Az ontológiai bizonyítékok ereje az Isten fogalmát és az Istenről alkotott képzetet a vallási öntudat immanens bizonyosságává formálja és egyúttal hitet vall az emberi szellem isteni eredete mellett.

Hegel istenbizonyításának hármassá irányja a hitre épít — következteti Domke — s a bizonyosság ereje azonos a hit erejével. Önkéntelenül is réges-régen elviharzott viták problémáira emlékezzünk, mintha a Jung- és Althegeianer-ek harcosszelleme kísértene. Vitairatról azonban szó sincs, sem agresszív állításokról, személyeskedő cáfolatokról még kevésbé. Az alaptétel egyszerű, világos és nem újszerű: az abszolútumnak az emberre irányuló hatásából sarjadtak a dogmák, amelyek megdönthetetlenek s a filozófia feladata a dogmák igazolása. Ennél sem több, sem kevesebb nem világlik ki Domke művéből. *Quod erat demonstrandum.*

Dési Frigyes.

DYROFF, ADOLF: *Der Peripatos über das Greisenalter.* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XXI. Band, 3. Heft.) Paderborn, 1939. Schöningh-Verlag. 137 l.

Az életkorok értékének kérdésével érdemileg először Aristoteles és iskolája nézett szembe. A stagirita véleményét elég tisztán látjuk reánkmaradt irataiból (v. ö. 15—34. ll.). Kedvenc tanítványa, Theophrastus külön munkát írt az öregségről, de mind az ő, mind a többi peripatetikus tanítására csak következtethetünk. Következtethetünk: a Julisba (Keos szigetére) való Ariston ismert gondolataiból; egy az öregkorról szóló beszélgetés töredékeiből, amelyeket Johannes Stobaiosnak (Kr. u. V. sz.) Anthologiuma úgy őrzött meg, mint egy — őelőtte sohasem említett — Junkos nevű filozófus hagyatékát (ezekről v. ö. 35—45. és ugyancsak szerzőnk cikkét: Junkos és Ariston von Keos über Greisenalter, Rhein. Museum N. F. LXXXVII, 1937); végül Cicero népszerű művéből (Cato maior, de senectute), amelynek egyéb peripatetikus vonatkozásai mellett, kimutathatóan Ariston irata és Junkos mintája volt a főforrása (v. ö. 46—79.). Egyébként Dyroff munkájának novumát és fontosságát függelék (80. kk.) alkotja, ahol széles gondolat történeti és alapos filológiai vizsgálat, szerző régebbi felfogásán túllépve, igyekszik igazolni, hogy Julisi Ariston és a rendszeren az Antoninusok idejére (Kr. u. II. sz.) helyezett Junkos — egyazon személy. Ἀρίστωνος ῥουλήτου helyett t. i. ugyanúgy írhattak — hogy a peripatetikust, mondjuk, a chiusi Aristontól (l. Arnim, SVF I, 75. kk.) megkülönböztessék —, egy-

szerűen ΙΟΥΛΗΤΟΥ-t, amint mi is — makedóniai szülőhelyéről — pusztán Stobaiosnak nevezzük Ἰουλίηνος Στοβαίου-t és i. t.; amikor aztán Stobaios idejében vagy már előtte, ezt a megjelölést többé nem értették, valaki palaeográfiailag könnyű elnézéssel (Λ = Ν), olvashatta és rögzíthette azt ΙΟΥΝΚΟΥ-nak, — egy új, sohasem élt személy nevét teremtve meg tévedésével.

Könyvünket aktuálissá teszi, hogy 73 éves szerzője „seinen vielen noch rüstig schaffenden Altersgenossen“ ajánlta és bevezetésével kifejezetten adaléknak szánta egy az öregkor megbecsülésének kérdéséről, mielőbb, modern eszközökkel megírandó történeti monográfiához. Tagadhatatlan mindenesetre, hogy jellemző különbség van az öregségtisztelő régi egyiptomiak, görögök, rómaiak és ama korunkbeli generációk erkölcsi felfogása közt, amelyek a „haszontalan öreg zabálók“ fejét követelik, a „Bieber schiessen“ furcsa diáksportjával vagy hasonló „tréfákkal“ szórakoznak és ma nálunk is nyakló nélkül sokalják az akademikusok korát, kifogásolják az idősebb politikusok, írók stb. szereplését s általában azt is, hogy — élnek. A régiek nyilván nem feledték volna olyan könnyen, hogy Goethe 81 éves korában fejezte be a Faustot, Zeller még 90 éves korában is kristálytisztá filozófiai munkákat írt és nem a fiatal, hanem a patriarcha Apponyi Albert tette a magyarságnak a legnagyobb politikai szolgálatokat. Ne túlozzuk a *sit reverentia puero* pedagógiai jelszavát: *Sit reverentia seni!*, ez ma sokkal aktuálisabb. (V. ö. még P. Herre, Schöpferisches Alter, 1939 és hozzá T. Koty, Die Behand'ung der Alten u. Kranken bei den Naturvölkern, 1934.)

Marót Károly.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI: *Über die Würde des Menschen*. (Németre fordította és bevezetéssel ellátta H. W. Rüssel.) 1940. Pantheon Akademische Verlagsanstalt. 157. l.

A bölcsélet történetének kutatója tisztelettel áll meg az emberi gondolkodás kiforrott, nagy rendszereinek alkotói előtt, de talán jobban megragadja azoknak a korszakoknak a lelke, ahol a gondolat forrongásban, alakulásban van és nemes szándékú idealisták fiatalos frissességgel indulnak új igazságok, ismeretlen valóságsíkok felkutatására. A humanizmus tapogatódzó, alakuló, forrongó világának egyik legmegkapóbb és legjellegzetesebb alakja a fiatalon elhunyt Giovanni Pico, Mirandola és Concordia grófja. Az a kis könyv, amelyben H. W. Rüssel Mirandolának az „Oratio de dignitate hominis“ című értekezését és néhány válogatott levelét kiadta, megkapó képet fest ennek a kornak a lelkiségéről és Mirandola alakjában eleven valósággént rajzolja elénk a humanizmus életérzését.

Rüssel Mirandola-kiadása három részre oszlik. Az első a kiadó bevezetése a humanizmus teológiájáról. Megrajzolja a keretet, amelyben Mirandola élete és munkássága lejátszódott. A második rész Morus

Tamás Mirandola-életrajzának fordítása. Végül következik az ember méltóságáról írt értekezés és Mirandola néhány levelének fordítása.

Pico della Mirandola egész szívvel és lélekkel annak a teológiai iránynak a szolgálatába szegődik, amely az alkonyodó és epigon képviselőiben megmerevedő, dialektikus vitákba fulladó skolasztikus tudomány reformját kívánja, de lényegileg kitart a nagy középkori skolasztikus hagyomány szolgálatában. Eppen keresztény szelleme irányítja ennek a teológiának figyelmét Aristoteles helyett inkább Platon felé, mert benne látja az ihletett teológust, szemben Aristoteles tisztán emberi bölceletével. Igazságot szomjazó és kereső lélekkel át akarja ölelni az egész tudományos valóságot, ezért törekszik egybefoglalni és kiegyeztetni a görög filozófiát és a kereszténységet, az arab bölcselkedést és a zsidók kabbaláját. Valami csodálatos kettősség jellemzi a kor gondolkodását, a pontos természettudományos megfigyelés, egyesül babonás misztikával, a ráció mindenhatóságába vetett naív meggyőződés a teológus hívő misztériumtisztetéssel, a költői ihlet a dialektikus gondolkodással. A gondolkodás középpontjába az ember, az emberi sors kerül, — ez tartalmilag az első, döntő fordulat a korábbi bölcelethez viszonyítva a humanizmus filozófiájában. De mikor az emberi problémák mélyén feltárulnak a bűnnek, a megváltás vágyának, örök életnek kérdései, akkor a gondolkodás újra visszakanyarodik a teológiához, mert érzi, hogy a kegyelem titkaira csak az isteni kinyilatkoztatás adhat megnyugtató feleletet.

Morus Tamás életrajza ebben a szellemtörténeti keretben jeleníti meg Mirandola életútját. A mélységes szeretet és együttérzés sugallja a nagy angol humanista minden sorát, elmélyedő odaadással rajzolja meg ennek a rövid, de tüneményes életnek pályáját. Mirandola 1464-ben született. Tanulmányait Bolognában, Ferrarában, Padovában, majd Franciaországban végzi, óriási szellemi kincset gyűjt össze és huszonhétéves korában fiatalos önbizalommal hívja meg Rómába az egész világ tudósait 900 tételének megvitatására. Ennek a vitának bevezetésül szolgált volna az „Oratio de dignitate hominis“.

A beszéd két főrésze tagozódik. Az első éppen az ember méltóságáról szóló értekezés, a másik a nagy vita ismertetése és Mirandola szándékainak megmagyarázása. Mirandolát nem elégitik ki az emberről vallott korábbi nézetek. Az ember az Isten legcsodálatosabb alkotása, aki egyesíti magában az anyagi, az állati és a szellemi világ sajátosságait, megismeri és szerető elragadtatással szemléli Isten gyönyörű világának fenségét. Méltóságának legfőbb jele, hogy szabad ura sorsának, nem kész, de képes önmagát alakítani, szabadon, az Istennel való egyesülés magaslatai vagy a kárhozat mélységei felé. — Magának a vitának főcélja a szellemi világ harmóniájának kimutatása. Mirandola tudományos művének ez a programja. A hit és a kinyilatkoztatás megmarad Mirandola eszmekörének legfőbb irányítója. A bölcsék taná-

ban ugyanezeket az alapigazságokat véli felfedezni. Platont és Aristotelt iparkodik összeegyeztetni és így végeredményben elmerül egy sokszínű, keresztény érzésű, de mégis erősen szinkretisztikus világszemléletben.

Az egyházi hatóság Mirandola vitáját nem engedélyezte. A félértések, a meghurcoltatás és a sikertelenség elfordították figyelmét a hiú sikerek hajszolásától — írja Morus Tamás. Visszavonult, magányos életet kezd, gondolkodása mindig inkább a misztika felé fordul. Savonarola nagy hatással van további lelki alakulására. Hermolaus Barbarushoz írt levelében megvédi a skolasztika nagy teológusainak tekintélyét a grammatikusok vádaskodásaival szemben: a szavaknál és stílusnál sokkal fontosabb a gondolat tartalmi értéke. Unokaöccséhez írt levelei a keresztény lelkiség, a természetfölötti elmélyedés megkapó képei. Így hal meg Firenzében 1494-ben, megbékélten az Egyházzal, sorsában megnyugvó, hívő lélekkel.

A modern kor hamarosan szétrobbantotta azt az egységet, amelynek vágya még oly elevenen él Mirandola bölceletében. Az autonóm ember lerázott magáról minden vallási kötöttséget és egyoldalúan gondolta végig azokat a célkitűzéseket, amelyek a humanizmus keresztény bölceletét jellemzik. A jelenkor szétszakadozott gondolkodása ismét keresi az egységet, a harmóniát. A szinkretizmus nem lehet ideálja. Csak az egy Igazság szolgálata lehet orvoslója súlyos válságának. Hálásak lehetünk Rüsselnek, hogy ebben a kis munkában olyan megkapó képet nyújtott egy mélyen emberi sors titokzatos világáról és megláttatott olyan problémákat, amelyek ma éppúgy aktuálisak, mint voltak az európai modern gondolkodás hajnalán. *Zemplén György.*

DAKIN, ARTHUR HAZARD: *Man the Measure. An Essay on Humanism as Religion*. Princeton, 1939. Princeton University Press. XIV, 284 l.

Az amerikai szellemi életben a bölceleti irányzatként megindult századeleji „humanizmus“ vallási alakulattá, szektává is lett. Szerzőnk leírja és bölceleti kritika tárgyává teszi ennek a speciális értelmű humanizmusnak vallási vagy vallástalan nézeteit.

Az itt tárgyalt humanizmusnak alaptétele, hogy nincs természetfölöttiség, nincs — az ember tudatában élő és az embertől megvalósítható értékek fölötti — érték. Továbbá, hogy nincs Isten, vagy legalább is gyakorlatilag úgy kell viselkednünk, mintha az ember eszményvilága volna az Isten. Ennek az irányzatnak mestere *John Dewey*. A nálunk ismertebb nevek közül az irányzat szellemi ősei vagy sugalmazói között még *J. S. Huxley*, *Nicolai Hartmann*, *S. Freud*, *C. G. Jung* nevét sorolja fel a szerző.

Nem nehéz megmutatnia, hogy lélektani szempontból Freud és Jung elméletei egyszerűen nem földik a vallási élmény tapasztalati való-

ságát. Természettudományos szempontból maga a modern fizika tiltakozik legjobban az ellen, hogy metafizikát csináljanak belőle. Gyakorlati erkölcs szempontjából a humanizmus nem hozott kielégítő, vagy az eddigi vallásos fejlődést akár csak meg is közelítő eredményt. Az elméleti erkölcsöt illetően pedig az istenhit nem jelent fölmentést az erkölcsi erőfeszítés alól, mert számomra hiába valósultak máris meg az értékek Istenben, ha nem valósulnak meg bennem is. Közben szerzőnk azt is bizonyítja, hogy a vezető „humanistáknak” sejtelmük sincs arról, hogy a tőlük fölvetett, újnak képzelt problémákat a keresztény vallásbölcselet már szinte elcsépelte.

Dakin ennyivel meg is elégszik, a természetfölöttiség fogalmának pozitív megrajzolását nem tekinti feladatának; ebben a tekintetben csak mesterére, a modernisták és az Egyház között utolsó percig közvetítést próbáló *Hügel*re utal. *Newman* nyomán *Hügel* mutatott rá arra a belső rokonságra, amely az evolúció és a természetfölöttiség gondolatai közt fönnáll. Az evolúció azt jelenti, hogy az élőlények önmaguknál magasabbrendűvé válhatnak. A természetfölöttiség azt jelenti, hogy az ember is, szellemi oldalát tekintve is, önmagánál magasabbrendű lényé lehet. Az evolucionizmus csak burkoltan, teljes végiggondolás esetén követeli a Teremtő közreműködésének fölvetését; a természetfölöttiség gondolata a Teremtő közreműködését nyíltan kimondja. A természetfölöttiség az egyénnél is fölveszi annak lehetőségét, amit az evolucionizmus csak a fajról állít.

Ervin Gábor.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

36.403. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. (F.: Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *id. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitautulást. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (id. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelen halmazok problémájáról* 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard; Közérkölc és személyes erkölcsiség* 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* 1'50 P

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

Graf Albert Apponyi: Weltanschauung und Politik.

Valeria Dienes: Bergson.

Was ist Philosophie? — Platonismus. (Zwei Diskussionen, gehalten in der Ung. Phil. Gesellschaft.)

Besprechungen, Kritiken.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz:* Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson:* Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.:* Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György:* Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor:* Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László:* A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István:* A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit:* A hellén újplatonizmus története (235 l.) 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája.* Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos:* Metafizika (X, 153 l.) 4— „
11. *Harkai Schiller Pál:* A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József:* Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

01274

XXVII. KÖTET

1941. JÚNIUS

2. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1941.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUMKORÚT 6

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezés.

Oldal

Gróf Apponyi Albert: Világnézet és politika (II. rész)..... 107
vitéz Moór Gyula: Philosophia perennis (Schütz Antal bölcsellete) 136

Szemle.

Boda László: Nietzsche hagyatéka 165

Vita.

Arisztotelizmus. *Ivánka Endre* bevezető előadása, *Halasy-Nagy József*, *Noszlopi László*, *Ervin Gábor*, *Gerencsér István*, gr. *Révay József*, *Sármándi Sándor* és br. *Brandenstein Béla* hozzászólása 170
A skolasztika. *Jánosi József* bevezető előadása, *Kecskés Pál*, *Schütz Antal*, *Dékány István*, *Ervin Gábor*, *Szabó Elek*, *Ortvay Rudolf* és br. *Brandenstein Béla* hozzászólása 187

Ismertetések, bírálatok.

M. Pohlenz: Grundfragen der stoischen Philosophie. (Rozsály F.)
— *G. G. Oulton*: Studies in Medieval Thought. (Ervin G.)
— *Kalmár L.*: A Hilbert-féle bizonyításelmélet és *Péter R.*: Az axiomatikus módszer korlátai. (Pozsonyi F.) — *A. Konrad*: Irrationalismus und Subjektivismus. (Földes—Papp K.) — *H. Voss*: Transzendenz und Raumanschauung. (Józsa M.) — *H. Cysarz*: Das Unsterbliche. (Dési F.) — *Halasy-Nagy J.*: Mai politikai rendszerek. (Horváth R. K.) — *G. Ritter*: Machtstaat und Utopie. (Horváth R. K.) — *B. Russel*: Power. (Ervin G.) — *Halasy-Nagy J.*: Ember és világ. (Lehner F.) — *A. Gehlen*: Der Mensch. (Faragó L.) — *Horváth M. és Reök I.*: Isten, papok, orvosok (Vajda Gy. M.) — *Herrmann I.*: Studien zur Denkpsychologie (Faragó L.) — *Tarcsay I.*: Pszichodiagnosztika (Baranyai E.) 216—234

VILÁGNÉZET ÉS POLITIKA.

(Második rész.)

Irta: Gróf APPONYI ALBERT.

II. A politikai közösség és a világnézet.

1. *A problematika.* — 2. *A szervezett közösség természeti szükség-szerűség az ember számára. Az állam őscélja.* — 3. *A jog eszméje.* — 4. *A közjó előmozdítása, mint az állam második természetszerűnti célja.* — 5. *Az állam eredetének problémája.* — 6. *A transzcendens világnézet, mint az állam alapja.* — 7. *Államelmélet és istenfogalom: Platon és Aristoteles.*

1. Ha most már rátérünk a világnézet és a politika közötti összefüggések vizsgálatára, mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a „politika“ szót milyen értelemben használjuk. Nyilván a lehető legátfogóbb értelemben. Ami tehát az emberrel, mint valamely állami szervezet tagjával, bármiképen is kapcsolatban van, a politika problémáinak körébe tartozik. Ilyen problémák: az államszervezet belső alapjainak, lényeges vonásainak és fejlődési lehetőségeinek kérdése, az egyes állampolgároknak az állammal szemben való magatartása, az államközösséget összetartó hatalom birtokosainak szerepe, tevékenységeik törvényszerűségei a jog (azaz az erkölcsi kötöttség) és a célszerűség (azaz a szabad cselekvés) szempontjából, végül az államok közötti kapcsolatok: a világpolitika. Vizsgálatunk tehát minden államtudomány alapvetése, tárgyai egyszersmind ezeknek a tudományoknak is tárgyai. Csakhogy ezeket most nem tapasztalati adottságukban, hanem örök jelentésükben szemléljük; nem konkrét formáikat, hanem létalapjukat vizsgáljuk. Történeti mivoltukban csak mint példák, mint különböző lehetőségek szerepelhetnek. Számunkra itt közbüös, hogy az egyes politikai alakulatok (államok) miképen jöttek létre (ez talán minden egyes esetben, de legalább is a különböző típusok esetében más és más). Feladatunk inkább annak megállapítása, hogy miért jöttek létre szükségképen. Az arisztoteleszi *ζῶον πολιτικόν* fogalmára kell itt magyarázatot találnunk, a társas lény kialakulását kell megvilágítanunk és a világnézetnek e kibontakozásban való szerepét kell tisztáznunk. Feladatunk továbbá megvizsgálni a különféle politikai szervezeteknek

közös lényegükből folyó, szükségképi és a lét általános törvényeiben gyökerező feltételeit. Még hozzá e vizsgálatot az állam minden tényezőjét szem előtt tartva kell megejteni, azaz a polgárra és a hatalom birtokosára egyaránt ki kell terjednie. Meg kell mutatnia, hogy magatartásuknak és kapcsolataiknak minő szabályozása biztosítja az állam fennállását és helyes irányban való fejlődését. Itt is kutatás tárgyává kell tenni a világnézetnek a polgárok magatartására, illetőleg cselekvésmódjára való befolyását. Végül meg kell állapítanunk, milyen szerepe van a világnézetnek a politika azon részében, amely a politikai szervezetek (államok) egymással való kapcsolatát szabályozza.

2. Kezdjük hát az alapvető első kérdéssel: miért törekszik természeténél fogva állami lét korlátai közé, azaz: miért *ζῶν πολιτικόν* az ember? Nyilván azért, mert képességei csak szervezett keretek között bontakozhatnak ki. Mint-hogy minden hajlam megvalósulásra tör, azaz valósággá akarja tenni, ami benne csak lehetőség (egyelőre ne kérdezzük, hogy honnan ered ez a lehetőség), maga ez az ős-törekvés hozza létre a képességek megvalósulásának feltételeit. Egyelőre nem foglalkozunk azzal, hogy az ember mivoltát végérvényesen meghatározzuk, létének alapjait megállapítsuk: az embert most lehetőségeivel, képességeivel és a készségek kibontakozásának törvényeivel együtt adott-ságnak fogadjuk el.

Könnyen belátható, hogy az emberben rejlő képességek kibontakoztatása valamilyen politikai szervezetre utal. A kérdés tehát az, milyen jellegzetes, lényegéből folyó szerepe van a szervezett közösségnek az ember kialakulásában? A felelet nem lehet egyéb, mint hogy biztonságot ad, azaz minden egyén (vagy minden kisebb közösség) érvényesülési szféráját elhatárolja és védelmet nyújt mások erőszakos közbelépésével szemben. Az állam feladata tehát mindenekelőtt az egyéni érvényesülés tartományának határait a törvényhozó hatalom, a jogalkotás, a szokásjog és rendeletek segítségével lerögzíteni, másodsor az elhatárolással kapcsolatban felmerülő kétes esetekben a vitát (a bírói hatalom, azaz az igazságszolgáltatás útján) eldönteni és végül a végrehajtó hatalom erejével a határsértést megelőzni, megakadályozni (jogvédelem). Az államhatalomnak Montesquieu-tól származó híres felosztása ezek szerint egyáltalán nem önkényes doktrínér osztályozás: az állam ősi funkcióinak természetéből következik. Nyilvánvaló, hogy az ember csak akkor képes adottságait kifejleszteni és tevékenységét tervszerűen irányítani, ha biztonságban érzi magát,

azaz ha a megismerés, az elmélyedő gondolkodás, tehát a haladás lehetőségét semmi sem gátolhatja. Ha biztonsága hiányzik és állandóan önvédelmére kell gondolnia, munkája a pusztá életszükségletek biztosításánál magasabb fokra sohasem emelkedhetik, gondolkodása mindig kezdetleges marad, hiszen figyelmét folytonosan a létért való aggodás köti le. Ha tevékenysége eredményét sohasem tekintheti biztosítottnak, hogyan lenne képes munkáját tervszerűen végezni, felfokozni és tökéletesíteni, hogyan várhatnánk el tőle, hogy a finomabb élet és a kultúra iránti érzéke kialakuljon? Minthogy azonban az ember képes munkáját tökéletesíteni, eredményeit fokozni és így jövőjéről gondoskodni; minthogy egyszersmind gondolkodásának elmélyítésére és kiterjesztésére — amire a problémák százai ösztönzik — szinte határtalan adottságok képesítik; minthogy anyagi szükségletei mellett ellenállhatatlan követeléssel jelentkező erkölcsi és társadalmi szükségletei vannak (ilyen elsősorban a férfi és a nő közötti zavartalan és tartós kapcsolat szüksége, amelyet gyermekeinek a természetben példa nélkül álló gyámoltalansága és hosszú ideig tartó gyermekora teremt); minthogy végül mind anyagi, mind szellemi céljainak szolgálata másokkal való szabad, de mégis szabályozott és minden esetre zavartalan együttműködésre utalja: természetéből következik, hogy oly hatalmi szervezetet teremtsen, amely valamennyi képességének kifejlődését védelemben részesíti. Ezért szükséges a jogalkotás, az igazságszolgáltatás és a jogvédelem; ezért ζῶον πολιτικόν az ember és ezért válhatik csak politikai szervezettségében teljes értékű emberré.

Természetesen itt számos probléma merül fel. Ilyenek például, hogy a különböző embercsoportokból hogyan lesznek szervezett közösségek, mi képesíti őket arra, hogy többé-kevésbé függetlenül politikai egységekké váljanak, milyen a konkrét állami szervezet szerkezete és i. t. Ezek a kérdések azonban most nem érdekelnek bennünket, hiszen nem a filozófiai, hanem a történeti kutatásra tartoznak. Mi itt csak az emberi természetből folyó alapelvekkel foglalkozunk; ezek — ha különböző formákban nyilvánulnak is meg — lényegükben mindig és mindenütt változatlanok.

3. Az egyes politikai szervezetek tehát — mint említettük, sőt kiemeltük — sokféle módon alakulhatnak és alakulnak is ki. De vajjon ebből azt kell-e következtetnünk, hogy kibontakozásuk csupán a véletlen játéka és semilyen átfogó törvény, szükségszerű erő nem irányítja? Egyáltalán nem.

Láttuk, hogy az állami szervezet lényeges feladata az egyes emberek, valamint a kisebb közösségek érvényesülési szféráját egymástól elhatárolni, azaz: a közösség életét szabályozó jogot meghatározni. Szándékosan használok itt — a joggal kapcsolatban — a „meghatározás” és nem az „alkotás” szót. Hiszen ha jogról beszélünk, olyan valamiről van szó, ami lényegében már megvan, s megvalósulásához csupán véleménykülönbségeket kizáró, szabatos meghatározást igényel. Az igazságosság eszméje (megint nem vetjük fel itt a kérdést, hogy honnan ered) önmagában tekintve sohasem változik, hiszen örök és változatlan; csupán az emberek ismerik fel többé-kevésbé tökéletlenül. Mindenkor gyermekeinek mélyen gyökerezett hite azonban, hogy van abszolút igazságosság és igazságtalanság. Ezért a „pozitív” jogot, azaz a jogszabályoknak a törvényhozó hatalom által lerögzített rendszerét senki sem teremti, hanem csupán csak meghatározza. Benne az illető kornak és népnek az igazságosság tartalmáról való elképzelése ölt testet.

Minden esetre az emberi cselekedeteknek van olyan tartománya is, amelyet a jog és jogtalanság kérdése nem érint. Ez a természetes szabadság birodalma. A pozitív jog ugyan itt is előírhat korlátozásokat, de az igazságosság eszméje ezen a területen — mint látni fogjuk — nem jelentkezik egyedüli meghatározó tartalomként. Ámde az igazságosság eszméjével a természetes szabadság sem kerülhet ellenkezésbe, mert akkor önmagát rombolná le.

4. A pozitív jognak tehát nemcsak az a feladata, hogy az igazságosságot — konkrét viszonyokra való alkalmazásának meghatározásával — megvalósítsa: a jog a szabadságnak, a neutrális tartománynak most említett területén is megjelenik. A „jogos vagy jogtalan” kérdése mindenütt fölmerül, ahol csak a közösségnek vagy valamelyik tagjának védelmére és lényeges érdekeinek előmozdítására szükségesnek vagy hasznosnak látszik. Ha pedig már egyszer a legátfogóbb közösség: az állam úgyis fennáll, mindenképen észszerű azt elsődleges célján, azaz a közös védelmén kívül annak előmozdítására is felhasználni. Ezt célozza pl. a gazdasági és kereskedelmi jogalkotás számos rendelkezése, a közegészségügy felkarolása, a kultúrpolitika egész területe és i. t. Az állami beavatkozást ezeken a területeken nem az igazságosság eszméje követeli: a cél itt valamilyen baj leküzdése és valami üdvös cél előmozdítása, a feladat pedig olyan keretek között jelentkezik, hogy megoldására az egyes emberek és a kisebb közösségek erői elégtelenek, viszont az állami szervezet hatalma — ha már úgyis megvan — kitű-

nően felhasználható. Mindig probléma marad azonban, meddig célszerű az államnak e jóléti tevékenység terén elmennie. Erre általános érvényű feleletet nem lehet adni, minthogy az állami közbelépés mértéke itt is a különböző adottságoktól és a népek egyéniségétől függ. Kétségtelen, hogy az e fajta állami tevékenység nem következik ugyanolyan szükségszerűséggel az állam lényegéből, mint a közbiztonság megteremtése (tehát a jogrend), nyilvánvaló azonban, hogy a politikai szervezetnek természetes és mindenképen indokolt fejlődési fokát jelenti, hiszen ugyancsak arra szolgál, hogy az emberi képességek lehető legteljesebb kibontakoztatását megkönnyítse, sőt: lehetővé tegye. Az állami jogalkotás a közjó előmozdítása terén a valóságos életszükségletek célját tartja szem előtt és ha e célnak nem tud megfelelni, éppúgy ellentmondásba keveredik önmagával, mintha az igazságosság eszméjét tévesztené szeme elől. Ilyenkor a jogalkotásban helyesbítésre van szükség; ha pedig az ellentmondás lázító, a jogrend kereteit forradalom vagy háború robbantja szét. Mert végül is a pozitív jog a forma, az igazságosság eszménye és az élet követelményei pedig a tartalom; s ha e kettő között hiányzik az összhang, a forma elkerülhetetlenül — mintegy természeti szükségszerűségnek engedelmeskedve — felbomlik. Ez indokolja egyszersmind a konzervatív politika álláspontjáról is a reformalkotó tevékenység szükségességét, amelynek mindig az igazságosságra vonatkozó felfogások fejlődéséhez és a tömegek alapvető életérdekeihez kell igazodnia.

5. A megelőző fejtegetésekben kimutattam, hogy a közösség szervezett rendjét az ember védelmet és támogatást igénylő kibontakozási szükséglete követeli meg. Ezzel sikerült a jog- és államrend már számtalanszor megvitatott problémáját, keletkezésének okait és fennállásának feltételeit igen egyszerű formulára visszavezetni. De nem kapunk még feleletet arra a kérdésre, miképpen érvényesül ténylegesen az említett szükséglet? Itt megint nem arról van szó, hogy a különböző államok történeti kialakulását vizsgáljuk; nem az a kérdés, vajjon azok a családközösség patriarchális alapon való kiszélesedéséből, vagy több család szabad egyesüléséből, vagy egy hatalmas egyéniség követéséből és i. t. jöttek-e létre. Mindez lehetséges és valóban meg is történhetett, noha ma már bizonyítottnak látszik, hogy az ősnépeknél az állam kialakulásának alapja a család. Mi itt most azokat az ösztönöket akarjuk megragadni, amelyek különböző formákban megnyilvánulva, politikai szervezet kibontakoztatására vezettek. Az embereket fejlődő-

dési lehetőségeik biztosításának szempontja indítja arra, hogy szervezett közösségbe tömörüljenek. A kérdés mármost az, hogy ez az észszerű motívum hogyan érvényesült? Pusztán önmaga erejével, észszerűségével győzte-e meg a tömegeket, vagy valami más erőn keresztül fejtette-e ki hatását? És ha nem közvetlenül hatott, milyen ösztönző formájában nyilvánult meg?

Logikailag elgondolható, hogy az államot egész egyszerűen célszerű voltának megfontolása teremti. Mi sem egyszerűbb, mint az az elképzelés, amely szerint az anarchia, a bellum omnium contra omnes állapotában élő egyedek vagy családok (a monogám családok keletkezésének problémáját egyelőre nem feladatunk megvizsgálni) arra a belátásra jutnak, hogy mindenki jobban jár, ha egymás kifosztásáról kölcsönösen lemondanak s birtokukat, valamint munkájuk gyümölcsét békén élvezik. Ezzel mindenki megakarítja az erőt, amelyet különben e javak védelmére kellene fordítania; így egyszersmind lehetőség nyílik a termények kicserélésére, majd egy kezdetleges munkamegosztásra, amikor is ki-ki azt a munkát végezheti, amire őt személyes képességei és életkörülményei a leginkább alkalmassá teszik, amelyben tehát a legjobb eredményt érheti el. Logikailag nagyon könnyen elgondolható ez az észszerű megfontoláson alapuló Contrat social; eszerint az ősalám alapvető kezdeti feltételeit szerződés teremtené meg. Ilyenfajta keletkezésre céloz Platon is.

Azonban súlyos elméleti érvek és a történelem előtti időkre vonatkozó kutatásnak az állam eredetéről alkotott mai képe is ellene szólnak annak a szélteben divó elképzelésnek, mintha az állam az ősi anarchiából egy jobb belátás útján alakult volna ki. A legújabb kutatások ugyanis — hogy eredményeikre röviden utaljak — bizonyos még ma is elszigetelten élő délafrikai és polynéziai (pygmaeus) törzsekben éppen elszigeteltségük miatt az emberi együttélés őstípusát vélik felismerni, amit többek között az ősembernek az ásatásokból ismeretes legrégibb típusaival való antropológiai megegyezésük is igazol. Nos hát ezek a törzsek, noha a technikai fejlődés igen kezdetleges fokán állnak, magas vallási és erkölcsi tudatosságról tesznek tanubizonyosságot. Monotheisták, monogámok, rendezett családi életük van, embertársaikkal szemben békés érzületűek és visszariadnak az erőszaktól. A legújabb prehistóriai és néprajzi kutatás fokozatosan kialakuló eredményei teljesen megegyeznek az ember ősalápotáról szóló bibliai tanítással és az embernek adott őskinyilatkoztatással. Az erkölcsök el-

vadulása és a vallásos képzetek eltorzulása az élet fenntartásának fokozódó nehézségeivel kapcsolatban a történelem előtti idők későbbi korszakaiban, valamint a történeti időkben jelentkezik; ez már erkölcsi hanyatlást jelent, s az öskinyilatkoztatás elhomályosodásával kapcsolatos. Hogy ez a hanyatlás nagyon is együttjárhat a technika fejlődésével, néhány hozzánk időben közelebb álló történelmi korszak példája bizonyítja.

Elméleti kételyünket tehát a legújabb prehistóriai kutatás teljes mértékben igazolja: valóban nem képzelhető el az anarchia állapotából pusztán fejlődés útján a rendezett állami létbe való átmenet. Bizonyos, hogy e fejlődést *egyetemes* érdek kívánja; de érvényesülhet-e ez az érdek anarchisztikus állapotok között? Hiszen ilyenkor az erősebbek uralkodnak és az ő érdekük azt kívánja, hogy uralmuk mentől hosszabb ideig tartson! Ha velük szemben — ami ugyan aligha hihető — a gyengébbek összeszövetkeznek és felülkerekednének, valószínűleg valamilyen jogrendet teremtenének, csakhogy ez a jogrend — ha pusztán célszerűségi megfontolások terméke lenne — tüstént felborulna, amint bizonyos egyének — vagy esetleg csak egy ember — elég erősnek éreznék magukat arra, hogy vele szemben saját érdekeiket érvényesítsék. A szó igaz értelmében vett, tehát a közösség javát szolgáló állami berendezkedéseknek sem létrejöttét, sem pedig fennállását erkölcsi erőkre való utalás nélkül meg nem érthetjük. Fel kell tételeznünk tehát egy világnézetet, amely a közösség javát mint szükségképi célt magától értetődővé teszi; ennek a világnézetnek uralkodónak kell lennie, azaz általános elismertetésre kell találnia az államot alkotó és fenntartó emberek közösségében.

6. Milyen ez a világnézet? S hogyan lesz általánossá?

Erre a kérdésre elvileg már a bevezető fejtegetésekben megfeleltünk, a problémát ott már némileg megvilágítottuk. Hogyha egész általánosan szólva a világ egészét — az embert mint gondolkodó és szabadakaratú lényt is beleértve — immanens egységelvvel meg nem ragadhatjuk, és ezért az emberiségnek mint összességnek, valamint az ember világhelyzetének megértése világfölköti elv felvételét teszi szükségessé, s főképen, ha az éntudat társadalomellenes elszigetelődését csak transzcendens világnézetre támaszkodva kerülhetjük el, nyilvánvaló, hogy világfölköti egységelvvel, transzcendens világnézetre elsősorban az államnak van szüksége, hiszen fennállását spontán érzelmek korántsem támogathatják olyan erővel, mint pl. a családi közösségét. Azt is láttuk, hogy a világnézet sem a különböző egyének

önálló gondolkodásának eredményeként, sem pedig a tömegek pusztá felvilágosításával nem tehet szert egyetemes érvényességre, hiszen Voltaire mondása szerint a legnagyobb bölcsek még csak a velük egy utcában lakó embereket sem voltak képesek metafizikai vagy etikai tanaikkal meggyőzni. Az isteni őskinyilatkoztatás emléke oly szilárdan rögződött be az emberiség tudatába, hogy azóta is minden egyetemeséget igénylő világnézetnek valamilyen magasabb eredetű tanításra kell hivatkoznia. Az emberi bölcseségnek a világnézet terén mindig csak rávilágító, segítő szerepe lehetett, vagy — fokozottabb erővel — rombolóan hatott. Ilyenkor — szándékosan vagy akaratlanul — a kényelmetlen normák elleni lázadozás tüzét szította. A lázadás csírái pedig mindig megvannak a tömegek hajlamaiban. Így terjedhetett el a tömegekben az immanens világnézet eszméje, mivel a kényelmetlen korlátok ledöntését jelentette. Elterjedését még az is elősegítette, hogy a dogmatikus alapjaitban megrendült világnézet célszerűnek bizonyult és már szokássá rögződött gyakorlati korolláriumai — legalább is bizonyos ideig — továbbra is életben maradtak, s ha az emberiség éltető talajukról meg is feledkezett, tény, hogy gyökereik akkor is a régi, elejtett világnézetig nyúltak vissza.

Mert vajjon honnan kölcsönözhetné — tudatosan, vagy tudattalanul — a jogrend, azaz az igazságosság rendje az erkölcsi kötelezés erejét, ha nem abból a világnézetből, amely a világot nem belülről ragadja meg, hanem az egység elvét a világon kívül álló legfőbb lényben keresi? Ez a lény jelenti a lét teljességét, azaz az abszolút létet; benne egyesül minden tökéletesség, ő személyesíti meg a legfőbb rendet, tehát az igazságosságot is. Ő minden viszonylagos lét mértéke; a tudatosan megismerő és akaró viszonylagos lét számára mintaszerű fennállása kötelező erőt jelent. Csak megismerése és elismerése segítheti át az embert az Én és a Nem-én szakadékán. Ő képviseli minden társadalmi együttélés, elsősorban pedig a legátfogóbb földi közösség: az állam erkölcsi feltételét.

Az előbb kifejtettekből immár világos, hogy az államot csak a transzcendens világnézet alapozhatja meg. Láttuk, hogy az Én alanyi és tárgyi oldalai közti szakadékot csak a transzcendens világnézet hidalhatja át, mindkettőt egy közös, magasabb Énben kapcsolva össze. Mármint minden emberi közösségnek, elsősorban pedig az állami közösségnek éppen ez az áthidalás a lényege. Hiszen az állam a jog és a közjó fogalmával — és ez éppen célja — egyenest az Én-

alany különleges kihangsúlyozásának megszüntetését és az En-tárggyal, illetőleg az En-tárgyak sokaságával való teljes egybeolvadását követeli. Alapvető követelménye éppen az, hogy az ember mint *állampolgár* ne becsülje többre saját Énjét bármely más Énnél. Minél készségesebben ismerik el az egyenrangúságot az állam polgárai és a hatalom birtokosai, annál tökéletesebb az állam. Ez a felismerés azonban teljes egészében a közösség világnézetétől függ, s valójában csak transzcendens világnézeti talajon születhetik meg. Minél tökéletesebb az egységet megalapozó közös felsőbb elv felismerése, annál szorosabb a közösség egysége.

7. Mindebből logikai szükségszerűséggel következik, hogy a világnézet, valamint a világnézetnek a politikai szervezetre való hatása annál tökéletesebb, minél tisztábban látjuk a legfőbb lény (azaz az egységelv) természetét és minél tisztultabb kapcsolatba lépünk vele: hiszen éppen ez jelenti a transzcendens lény hatásának mértékét. Ezt az apriori megragadható igazságot a népek története és az államelmélet tudományos fejlődése is alátámasztja. A népek politikai fejlődésének kezdete, valamint nagy szellemeik állambölcselete éppen istenfogalmukat és istentiszteletük módját tükrözi.

Nem szándékom kitérni most annak bemutatására, hogy valamennyi általam ismert nép ősi alkotmánya teljesen theokratikus jellegű, vagy legalább is jelentős mérvű theokratikus színezetet mutat. Ez a tény az államalakulat és a világnézet szerves kapcsolata mellett tanúskodik, s bár e kapcsolat tudattalan, mégis szükségképi. A két eszmekör tudatos összekapcsolásának bemutatására szemléletes példaként arra a különbségre szeretnék rávilágítani, amely a legnagyobb gondolkodók népének: a görögségnek két legkiválóbb bölcseleijénél, illetve az ő államelméletükben mutatkozik. Azt akarom nagy vonásokban bemutatni, hogy miben tér el egymástól — elgondolásom szerint — Platon és Aristoteles. Az állam céljának mindketten az igazságosság, eszméjének megvalósítását és (természetesen a rabszolgák kivételével) valamennyi állampolgár boldogulását tekintik. Az igazságosság és boldogság eszméjét azonban mindkettőjüknél világnézetük, alapjában véve tehát istenfogalmuk határozza meg. A platonai istenismeret pantheista színezete az egyén lebecsülésére, szinte önálló létjogosultságának felfüggesztésére vezet, úgyhogy ez a nemes és fennkölt szellem még a nő- és gyermekközösség hirdetésének tévútjára is eljut, hogy ezzel is mindent az úgyszólván istenített állam számára biztosítson. Platon igazságosság-eszményét az az ál-

lamrend valósítja meg tökéletesen, ahol az állam érdekeinek szemszögéből nézett képességeit és teljesítményeit tekintve minden ember az őt megillető helyet foglalja el. Itt tehát nem: *suum cuique*, hanem: *suum quisque* az alapelv; azaz nem arról van szó, hogy mindenki megkapja a maga jussát, hanem: mindenki *végezze* a maga dolgát. Ekkor válsul meg az általános boldogság. Aristotelesnél viszont, akinek istenfogalma jobban megközelíti a világon kívülálló személyes istenséget, az igazságosság koncepciója és a boldogság eszménye is lényegileg individualista álláspontból fakad. Az igazságosság nála jóval inkább megközelíti a *suum cuique*-elvet s ezt szolgálja az állam is, amely tehát semmiképen sem végeél. A boldogságról szólva többek között a következőket mondja (Politika, VII. 1.): „Hogy tehát mindenkinek annyi boldogság jut osztályrészül, amennyi erényes tulajdonság, okosság, és ezen elvek szerinti cselekvőképesség van benne, fogadjuk el ezt alaptételül s idézzük tanúul rá az *istenséget, aki boldog és megelégedett, de nem ám valami világi javak folytán, hanem a maga lényé által, természetének milyensége révén.*“ Itt tehát Aristoteles tudatosan kimondja az államelmélet és az istenfogalom közötti összefüggést; csodálatos szavait bármely keresztény teológus is aláírhatja. Erre következik a boldogság klaszszikus definíciója: „A legboldogabb élet, *egyes emberre* (jogos individualizmus) és általában az államra is az, amely erényes cselekedetekben telik el s melyet egy oly fokú anyagi jólét támogat, hogy az illető erényes és jellemes tetteket művelhet.“ A III. könyv 6. fejezetében azt az átfogó elvet fogalmazza meg, amellyel jó és rossz államformákat lehet megkülönböztetni. Ennek alapján fog azután hozzá az egyes államformák vizsgálatához, valamint értékük megállapításához. Ez az elv a következőképpen hangzik: „Az *általános igazság szerint* az a helyes alkotmány, amely a közérdeket tartja szem előtt; valahány pedig *csupán a vezetők érdekeit tekinti, az mind hibás és csak kinövése a helyes alkotmánynak*: az úr és szolga viszonyára van alapítva, holott az állam *szabad emberek egyesülése.*“ Más helyen határozottan kimondja, hogy az állam alapja az igazságosság, belőle következik minden egyéb erény. A különböző államformákat mindig abból a szempontból ítéli meg, hogy mily mértékben képesek az igazságosságot érvényrejuttatni. Az igazságosság megvalósulását nála nem csupán az egyénnek az állam kereteibe való maradéktalan beilleszkedése biztosítja; ehhez egyszersmind az államnak az

egyéni jogvédelem terén kifejtett tevékenységére is szükség van. Úgy is mondhatnám, hogy az igazságosság Aristotelesnél az egyén természetes és elsődleges joga; ez kiváltképpen Platon nő- és gyermekközösségi elmélete elleni polémájának tartalmából tűnik ki.

III. A keresztény világnézet politikai vonatkozásai.

1. *Az immanens világnézet a világfolyamatnak nem tud értelmet adni.* — 2. *Transzcendencia és földi boldogság.* — 3. *A kereszténység és a szociális problémák.* — 4. *A világnézet, mint az állam támasza.* *Világnézet és államforma.* — 5. *A kereszténység az állam legszilárdabb alapja.*

1. Nyilvánvaló, hogy az egységelvet, amellyel a mindenség „világnézet”-nek nevezett áttekintéséhez eljuthatunk, magában a világban nem találhatjuk. Az ember az okok és hatásaik együttesében rendszert keres, a jelenségekben szabályszerűséget akar látni, röviden: mindenütt törvényszerűségek után nyomoz, de a törvény természetéről, eredetéről és létalapjáról már nem tud számot adni. A lét elvét, a jelenségvilág egységének magyarázatát magában a világban nem fedezhetjük fel. És ugyanígy: a történesek céljára irányuló kérdésre még csak félig kielégítő feleletet sem kaphatunk. Vajjon e cél a tökéletes világ önmagától való kibontakozása lenne? De hol kezdődik a tökéletesség állapota, amellyel a világ célja már elértnek tekinthető? S vajjon mit jelentett a világ a gondolkodó és érző lények mindazon millióinak, akik e cél felismerése előtt éltek és tűntek el az enyészetben? Ezek talán csak passzív lépcsőfokai a fejlődésnek s csupán csak arra voltak jók, hogy szánszalomraméltó, nyomorúságos létükön keresztül hágjanak fel az utánuk következő emberek az egzisztencia magasabb és tökéletesebb fokára? Létük csupán öncél nélküli, átmeneti lépcsőfok? Az énjéről tudó és énjén keresztül élő, gondolkodó és érző ember öntudatának minden porcikája tiltakozik az ilyen föltevés ellen. Minden emberrel adva van a „cél” méltósága, egyik sem tekinti magát pusztá *eszköznek*. Az olyan feltevés, amely a megdönthetetlen éntudattal ellenkező létfeltételekre épít, nemcsak hogy megalapozatlan, de használhatatlan is, hiszen semmit sem magyaráz. Minden ilyen feltevés ontológiai ellentmondás. Igaz ugyan, a tökéletesedés szükségképi feladat, csakhogy nem végső cél: maga is valami rajta túlmutató célt tételez fel és éppen ezt keressük mi itt. Senkise hozza most fel az önfeláldozás példáit; ezekben nemcsak a történelem gazdag, hanem — méginkább — az ismeretlen ezek élete is. Az önfeláldozás tette mindig az odaadó lény szeretetének tárgyára irányul: feleségére, gyermekére, vagy általában családjára, azután barátaira, szülővárosára, hazájára, s áldásait esetleg a nemzedékek

egész sora élvezheti. Mindenki, akit szeretünk, része átfogóbb értelemben vett énünknek; az ilyen Én határai túlmutatnak a fizikai személyen s szeretete őt az egyéni boldogságvágy finom kielégítésére képesíti. Az ilyenfajta kielégülés mindig valamely határozott tevékenységhez, illetőleg tevékenységsorhoz, vagy önként vállalt szenvedéshez van kötve; feltevése az a tudat, hogy a cselekedet a szeretett lény vagy közösség javát szolgálja. Az ilyen önfeláldozás azonban — nem tekintve a céltudatos altruizmus bizonyos kivételes eseteit — lényegesen különbözik egy mindenkire egyformán sújtó nyomorúságos helyzet passzív elviselésétől; hiszen ennek előidézésében az ember akaratának semmi része sincs s értelméről is (a mi példánkban) legfeljebb csak annyit tudhat, hogy az csupán átmeneti állapot az emberiség tökéletesebb kifejlődése felé. Elképzelhetetlen, hogy ezt az egyetemes szeretetet a jövő nemzedékek velünk semmiféle érzelmi kapcsolatban nem álló, vadidegen gyermekei iránt, a világprobléma megoldásának tekinthessük — hacsak nem vesszük számításba az isteni szeretet befolyását. De ha 'az isteni szeretetre építünk, már feladtuk a világegyetem és a világnézet immanenciájának álláspontját: hiszen saját feltevéseink kényszerítenek rá, hogy az egységelvet a világon kívül keressük.

Feladatom e gondolatokat kissé közelebről szemügyre venni és megvilágítani. Mindenekelőtt lehetetlen, hogy az ember énjéből kilépjen. Erre még a szeretet sem képesítheti, sőt ellenkezőleg: a szerető lény szeretete tárgyát énjébe veszi be. Előfordulhat, hogy az ember más egyén boldogságát a magáéval szemben előnyben részesíti, s a maga boldogságát mások érdekében feláldozza; ilyenkor az éntudatba bevetített tényező erősebb, mint az énnak fizikai létéhez kötött őszanyaga. De az önfeláldozás is az Én érzése, az Én kielégülése, hiszen a lemondással csak erősebb igénnyel jelentkező szükségleteit elégíti ki. Az önfeláldozás határait az emberi szeretet lehetőségei szabják meg. Amde a szeretet határait semmiképpen sem lehet egyszer s mindenkorra megállapítani, hiszen ezek akár a végtelent is átölhelhetik s addig tágulhatnak, ameddig csak az Én kapcsolataira lehetőség nyílik. Az önfeláldozás alapja mindig egy tudatos és önként hozott áldozat, valamint az a világos felismerés, hogy ez az áldozat valamiképpen előmozdítja a szeretett lény boldogulását. Mármint a végtelenség nem ragadható meg egvértelműen véges dolgok végtelen sorozataként s ezért — mint ilyen — nem is lehet tárgya a minden áldozatra kész szeretetnek. Könnyen elgondolható ugyan, hogy pl. valamely orvosi problémát vizsgáló tudós életét áldozza egy döntő kísérletre, úgyhogy még a kutatás eredményének tudományos örömét sem élvezheti, s legfeljebb csak az a gondolat sarkalhatja, hogy munkája — ha valóban eredményre vezet — a jövőendő nemzedékek millióinak életét könnyíti meg. Amde önfeláldozásának motívumai közt minden bizonnyal a hozzá térben és időben közelebb álló emberekről való gondoskodás is jelentős szerepet játszik; a

mindenekelőtt az a gondolat hevíti, hogy önkéntes áldozatával az emberiség javát szolgálja. Nem érzi tehát magát kifürkészhetetlen vak-sors áldozatának; tudatosan és serényen az egész énjét betöltő cél érdekében dolgozik. Aldozatos lélekkel végzett munkája célratörő, tudományos fanatizmusából magyarázható; másként létre se jöhetne. Amde nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a lemondás ilyenforma megnyilvánulásai csak ritka kivételek, minthogy rendkívül bonyolult lelki alkatból fakadnak; s az a lelkiség, amely az önfeladtt, egyetemes, teret és időt áthidaló szeretet formájában nyilatkozik meg, valóban nem mindennapi jelenség. Az énnel a szeretet erejével magáévá tett idegen énhöz való kapcsolata az esetek túlnyomó többségében nyilván jóval kézzelfoghatóbb, természetesebb, kevésbé szubtilis és az egyének közötti kapcsolatok bizonyos átlagos mértékét nem lépi túl.

Más a helyzet, ha a végtelenséget a lét minden tényét öröktől fogva önmagában szemlélő, önmagában befejezett, aktuálisan végtelen lét: Isten formájában ragadjuk meg, nem pedig végtelen sorozatnak fogjuk fel. Ez a valóságos és igazi végtelenség a tömegek határtalan szeretetének is tárgya lehet; ehhez azonban segítő szeretetére, kegyelmére van szükség. Az Istenre irányuló szeretet és a felebaráti szeretet lényegükben azonosak; ellentmondás közöttük csak átmeneti és vajúdó korszakokban lehetséges, huzamosabban azonban nem. Hiszen a véges, teremtetett dolgok a végtelen lény ideáiban már eleve megvannak, ezek mintájára és a teremtető szolgálatára jönnek létre, hogy azután az ő boldog létében olvadjanak fel. Megtehetjük és meg is kell tennünk, hogy átmeneti földi létünk boldogságát iránta való szeretetünkkel feláldozzuk, de az igazi boldogság áldozatát — amint lényegéből is következik — nem kívánhatja tőlünk. Hiszen természetével csak az önellentmondó dolgok ellenkeznek. Ezért hiábavaló fecsegség, ha a keresztény embernek azt vetik szemére, hogy az erkölcsiséget üzletnek tekinti és az égi boldogságot üzleti nyereségként könyveli el: ez a felfogás — mondják — a jócselekedet igazi erkölcsi motívumát és így etikai értékét is lerombolja. Amde a keresztény hívőnek spontán elhatározásából arra kell törekednie, hogy Istent önmagáért szeresse és cselekedeteit szeretete irányítsa, anélkül, hogy közben üdvözülésére gondolna. Az ilyen magatartás éppen az erény kiteljesedését jelenti, amit elérni nem mindenkinek adatott meg. Ha az egyéni boldogságon azt az állapotot értjük, amely az erkölcsi parancs teljesítéséből mintegy automatikusan jön létre, megvalósulásához tehát senkitől sem vesz el semmit, de feláldozása sem jelent senkinek hasznót, a rá való törekvés nyilván nem jelent tökéletlenséget és így nem is hibáztatható, hiszen sohasem teszi lehetetlenné mások boldogulását. A boldogság utáni vágy kiirthatatlan az emberből; feláldozásának csak akkor lehet értelme, ha az mások boldogságát előmozdítja.

Az aktuálisan végtelen lény megragadásának és szeretetének ma-

gaslatán válik lehetségessé a potenciálisan végtelen exisztencia szeretete is, amely a letűnt és jövő nemzedékek minden megfogható határon túlnövekvő, teret és időt felülmúló sokaságára irányul. Ezek ugyanis azzal lépnek velünk közeli, sőt a legszorosabb kapcsolatba, hogy az aktuálisan végtelen lénnel ugyanolyan viszonyban vannak, mint mi; és minél uralkodóbb helyet foglal el az ember lelkében az Isten iránti szeretet, annál inkább képes az egész nemzedékeket átölelő egyetemes szeretetre. Isten szeretete nélkül elképzelhetetlen lenne az ember belenyugvása rendeltetésébe, amely szerint ő csupán egy átmeneti állapot tehetetlen mozzanata a jövő századok és a jövőndő népek tökéletesebb létéhez vezető úton. Ami természetellenes, nem lehet sem igaz, sem való.

2. Az ember boldogság utáni vágya a túlvilágon teljesedik be; ez azonban elvileg egyáltalán nem zárja ki a múlandó és részleges boldogság utáni törekvést. Nem zárja ki továbbá Isten önzetlen szeretetét sem, hiszen a szeretet természete a szeretett lénnel való egyesülést kívánja. Csak arra kell ügyelni, hogy a múlandó mindig alá legyen rendelve az örökkévalónak. Ezért a földi boldogságot nem szabad olyan eszközökkel keresni, amelyek ellenkeznek az örök boldogság elnyerésének feltételeivel. Ha a földi boldogság felé vezető út ilyen tévösvényre vezet, nem tehetünk mást, mint hogy feladjuk azt és belenyugodjunk az adott helyzetben lemondást követelő isteni rendeltetésébe. A lemondás készségét az a világnézet követeli, amely a politikai közösségnek is állandóságot kölcsönöz; a lemondás megtagadásának elvi hirdetése a politikai építményt is megrendíti. A modern társadalom legsúlyosabb betegségeinek egyike a családi közösség egyre aggasztóbbá váló szétbomlása. Ennek oka többek között a házasság kapcsolatának könnyelmű felfogása. Korunk embere már-már azt hiszi, hogy a házassági közösséget minden belső nehézség esetén, a szenvedély minden fellobbanására fel szabad bontani, a helyett, hogy az önmegtagadás gyakorlása lenne általános, amely pedig gyakran átsegít megoldhatatlannak látszó válságokon is. Ha az ember minden áron a boldogságot hajszolja, éppúgy megbontja a társadalmat, mintha mindenkitől a csak kiválasztottaknak való aszketizmust követelné meg. Bizonyos intézmények szilárdsága társadalmi szükségszerűség; minthogy azonban minden emberi dolog gyarló, néha ezek is olyan súllyal nehezednek ránk, hogy terhüket szinte elviselhetetlennek találjuk; itt ugyan meg kell jegyeznünk, hogy sok dolog nem is volna olyan elviselhetetlen, ha már kezdettől fogva nem a felsőbb lény, a társadalmi és isteni parancs elleni lázadás szellemében állnánk vele szemben. A legtöbb házasság válsága — hogy már ennél a példánál maradjak — türelemmel és jóakarattal megoldható lenne, ha ezt a házastársak is komolyan akarnák; e helyett bármilyen egyenetlenség bekövetkezésekor mindjárt az ellenségeskedés hangulatának adják át magukat és a legkisebb nézeteltérés eséén is a

válás gondolatával játszanak. Bizonyos önmegtagadás nélkül semilyen emberi kapcsolat nem tartható fenn: sem házasság, sem barátság, sem honfiúság, sem szülői és gyermeki szeretet. Tagadhatatlan, hogy némely házasságban súlyos válságok, nehéz problémák adódhatnak, azonban „a házasság problémája” — mint ahogy ma divatos — általában mégiscsak a korlátozást, önuralmat nem tűrő szabadosság, valamint a nemi élet beteges túlfeszültségének következménye, amely a közvetlen kielégülést hajszolva semmiféle korlátozást nem hajlandó elismerni. A probléma magva ott keresendő, hogy a szexuális gátlástalanság, amelyet az irodalom, a társadalmi ferdeségek, a színház és a film is elősegítettek, szelvében tárgyalt témává lett; erre a nem éppen izléses problémára filozófiai és tudományos csomagolásban egész házassági irodalom épül, pedig a kérdést két szóval el lehetne intézni.

3. Láttuk, hogy a földi boldogság utáni vágy, hacsak nem téveszti szem elől az örökkévalót, nemcsak természeti szükségszerűség, hanem egyenest Istentől igazolt törekvés. Nagyjából úgy vagyunk vele, mint az utazással: a földolog itt is a végső cél — az úticél — elérése, azonban nem helyteleníthető az utazás kényelméről és élvezetéről való gondoskodás sem, hacsak a kitűzött célt nem veszélyezteti. Az emberi társulások legnagyobb része, elsősorban pedig az állam, teljes joggal feladatának tekintheti tehát a földi boldogság lehető legnagyobb hányadának a lehető legtöbb ember számára való biztosítását. Ez az, amit egy szóval „közjó”-nak szokás nevezni; s akik az államban bármilyen formában hatalmat gyakorolnak, feladatul kell tekintsék a közjó szolgálatát, sőt egyenest azért kapták hatalmukat, hogy a közösség javát szolgálják. Ebben a kérdésben — többé-kevésbé — mindazok a gondolkodók megegyeznek, akik valaha is írtak az államról. A közjó tartalmi meghatározását azonban elsősorban a gondolkodók vagy az egyes történelmi korszakok világnézete befolyásolja. Itt csak a keresztény világnézettől nyert jellegzetes jegyeit akarom kiemelni.

Ilyen mindenekelőtt az egyetemesség. A kereszténység előtti korból ismeretes világnézetek a politikai szervezet jótéteményeit nem minden emberre terjesztik ki: bizonyos embercsoportokat teljesen kizárnak azok élvezetéből. Platon és Aristoteles a rabszolgaságot természetből igazolt, jogszerű állapotnak tekintik. A keresztény világnézet az ilyen felfogást elutasítja. Az egyetemes felebaráti szeretet alapján a politikai közösség valamennyi tagja igényelheti, hogy boldogság utáni vágyát figyelembe vegyük. Itt ugyan fel lehetne hozni, hogy a rabszolgaság intézménye a kereszténység korszakában is hosszú ideig virágzott és keresztény közösségek is jogintézményként kezelték. Ámde a keresztény politikai szervezetektől megtúrt rabszolgaság lényegesen különbözött a pogány társadalmak hasonló intézményétől. Mindenekelőtt nem tekintette a rabszolgát teljesen jogon kívül álló lénynek: emberi méltóságának lényeges tartozékait — mint például lelki igényeit, Isten előtti egyenjogúságát,

hitének, házaseletének és öröklési jogának sérthetetlenségét, végül testi épségét és az élethez való jogát — tiszteletben tartotta. Az egyházi tekintély tulajdonképpen sohasem ismerte el a rabszolgaságot, legfeljebb — a most említett jogok hangoztatásával — csak eltűrte azt és a rabszolgák jogos úton való felszabadítását mindig a jámborság érdemes művének tekintette. Végül egész általánosságban meg kell állapítanunk, hogy a keresztény egyház lényege szerint az üdvösség intézménye, dogmái és céljai csak az örökkévalóságot tartják szem előtt s az emberiség földi javán munkálkodni nem rendeltetése. Istenre irányuló tanai azonban — az örökkévaló és múlandó lét kapcsolata alapján — a földi dolgok irányítására is adnak támpontokat. S amint az emberiség a keresztény tanítás következményeit mindjobban felismeri, a keresztény világnézetnek a földi dolgokra való befolyása mérhetetlenül megnövekszik. Így történt, hogy a rabszolgaság általánosan elfogadott jogintézményével kapcsolatban is a keresztény világnézet mindjárt kezdetben hangsúlyozta — és amennyire lehetett, érvényesítette is — a lelkek egyenlőségéről és Isten országában való egyenjogúságáról szóló tanítást. Hisz ezek a tanok a kereszténység lényegét fejezik ki; kibújni alóluk, vagy alkuba bocsátkozni felőlük lehetetlen. Ez az állásfoglalás az emberi egyenlőség világi elismerésének is kezdetét jelenti; de a tényleges egyenjogúságot a világi törvényhozás csak lassanként, fokozatosan teremtetten meg. A folyamat mindenestre a lelki szférára kinyilatkoztatott egyenlőségi elv logikai következménye. A keresztény világnézet valamennyi politikai és — főként — szociális követelménye még ma sem valósult meg, azonban a kereszténység lényegének tökéletesebb felismerése gyorsabb fejlődést enged remélni. Meg kell még jegyeznünk, hogy a keresztény világnézet következményeinek mind tökéletesebb megvalósítása azokban a korokban is továbbfolyik, amelyekben az emberiséget a világnézet eredeti tartalma már nem hevíti és az újabb vívmányoknak a kereszténységgel való kapcsolatát megtagadja. Ez azonban az összefüggés tényén mit sem változtatott, csak azt a veszélyt idézi föl, hogy ha a tagadás állandósul, a további fejlődés életereje elgyengül, s végül is elapad. A veszély jelei az emberiség történetében a francia forradalom óta mutatkoznak, ámbár a jogegyenlőség elvével — félelmetes vajdásodások eredményeként — ez is olyan eszmét juttatott érvényre, amely a keresztény világnézet csírájából fakadt. Minthogy azonban ugyanakkor megtagadta a kereszténységet, elvetette magától az erőt, amely elvének helyes megvalósításához nélkülözhetetlen. Ezért nem járt együtt a jogegyenlőséggel a szociális különbségek kiegyenlítését célzó törekvés; ezért süllyedtek — akárcsak az ókor pogány népeinél — egész társadalmi osztályok példátlanul nyomorúságos rabszolgasorba; mintha csak egy új pogányság kora köszöntött volna be; s végül ezért merülhetett fel a szociális forradalom kísérlete, amint az Szovjetországban jóideje szemlélhető. E forradalom annak a nemtörődömségnek

következménye, amellyel a liberális nemzetgazdálkodás a nők és gyermekek munkájának szörnyű kihasználását eltűrte, s a munkások biztonságáról és egészségügyéről való gondoskodást félvállról vette. Eleinte az egyházi tényezők is bizalmatlanul tekintettek minden reformmozgalomra és csak lassanként találtak a helyes útra, felismerve, hogy feladatuk a szociális kiegyenlítőds és a keresztény világnézet közötti összefüggés hangsúlyozása és megfogalmazása. E feladat még korántsem tekinthető megoldottnak; minden esetre elég későn fogtak hozzá, hogy feltartóztassák azt az áradatot, amely a szociális elégedetlenségtől és elkeseredéstől hajtott tömegeket a társadalom összerombolása felé sodorja. Nem vitás, hogy a szociális átalakulás a keresztény világnézet logikai következménye; ha azonban tagadjuk, hogy ténylegesen is kapcsolat volna közöttük, azt a veszélyt idézzük elő, hogy e kapcsolat elsatnyul. Ennek lehetősége már a közeljövőben is előállhat. A veszélyt csak a Krisztus hitéhez való visszatérés enyhítheti, s a kereszténység megújódását ma már egyre több jel mutatja. Mélypontján — amely a múlt század első hét évtizedére esett — mindenesetre már túljutottunk, az emelkedés megkezdődött és egyre erőteljesebb lesz. Vajha képes lenne lépést tartani a fejlődés követelményeivel!

Nyilvánvaló ezek szerint, hogy a társadalmi és szociális berendezkedések — ha már valamely közösségben általános elismertetésre tettek szert — az alapjukul szolgáló világnézet virágzását túlélhetik, sőt annak leáldozta után fejlődésük belülről meghatározott irányában tovább is alakulhatnak. S ezeket a vívmányokat nem csupán a józan megfontolás, hanem a célszerűség szempontjai is életben tartják, akár abszolút, akár relatív értelemben tekintjük a célszerűséget. (Relatív célszerűségről akkor beszélünk, amikor az említett vívmányokat a szokás tartja érvényben.) Igaz ugyan, hogy ezek a berendezkedések pusztán célszerű voltak megfontolásából, tehát mesterségesen aligha jöhetnek volna létre, de ha már egyszer megvannak és célszerűeknek bizonyultak, könnyen elképzelhető, hogy továbbra is fennmaradnak. Természetesen a későbbi fejlődés során mindig ott leselkedik az elfajulás és elszáradás veszélye, hiszen gyökereik már nem az eredeti életelvől táplálkoznak és az idegen szellemi légkörből eredő befolyások is egyre erősebben érvényesülnek. Olyan fa sorsához hasonlíthatnók helyzetüket, amelynek fejlődése során gyökerei kedvezőtlen talajrétegbe kerülnek; ha a fa már eléggé kifejlődött, nem fog azonnal elhalni, mégha a gyökerek vitalitásának elapadása hosszanti, vagy szélteben való növekedésén érezhetővé válik is. Amíg gyökerei a kedvezőtlen rétegen át nem küzdik magukat, a törzsön gyűrűalakú megvastagodás keletkezik, koronája növekedéséhez viszonyítva aránytalanul kiterelbényesedik. Akkor azután megtörténhetik, hogy a gyökerek ismét kedvező talajba jutnak (azaz: az elernyedtt világnézet ismét erőre kap) és megint megindulhat

az egészséges növekedés, amely a megelőző fejlődés rendellenességét számos esetben még javára is fordíthatja.

4. Tagadhatatlan, hogy az állami berendezkedések egykori biztonságát és szilárdságát pusztán célszerű voltuk megfontolása huzamosabban nem támaszthatja alá. Ezt számos történeti példa is bizonyítja, elsősorban azonban magának a dolognak természetéből következik. Ugyanis ami a közösség számára célszerű, az egyénre nézve gyakran nyomasztó; ezért az ember hajlandó az őt gátló célszerűséget kétségbevonni, amire minden bizonnyal érveket is talál. Ha már most számosan érzik, hogy a közösségi intézmények sajátos — és a közösségével szembenálló — érdekeiket elnyomják, vagy ösztönös törekvéseiket korlátozzák és ezek az emberek (akár társadalmi állásuk, akár vagyonuk vagy szellemi kiválóságuk révén) a befolyásos osztályhoz tartoznak, úgy az említett intézmények célszerűtlen voltát könnyen közvéleménnyé tehetik. Az ösztön állandó harcban áll minden korlátozó normával és ha az egyénfeletti tekintélytől rárakott korlátokat lerázza, az értelmet is könnyen uralma alá hajthatja, vagy olyan elméleteket sugallhat, amelyek a parancsoló előírásokkal szemben az ő igazát bizonyítják. Természetesen a normák igen különbözőek lehetnek; de itt nem az együttélés egyes változó részletfeltételeit szabályozó és lényegük szerint is változó normákról, hanem a változatlan, örök parancsról beszélek. Ezt az isteni világtervből és az emberi természet örök lényegéből folyó parancsolatot egyszer s mindenkorra Krisztus mondotta ki világosan, Krisztus hirdette az emberiségnek. A valóságos életben és az élet lényegét tükröző elsőrangú műalkotásokban egyaránt láthatjuk, mint alakul át a krisztusi parancsban felolvadva, vele összhangba lépve és így megtisztulva, átszellemítve, megváltva és boldogítva az ösztönösség, Krisztustól elszakadva és ellene fellázadva pedig önmagát rombolja szét. A művészi ábrázolásban éppen ez a tragikus elem, s az önpusztítás az ösztön lázadásának tragikus büntetése. Ez kelti fel együttérzésünket, mivel mi is érezzük magunkban a lázadozás hajlamát, ha akaratunkkal urrá is tudunk föltönni. S ha a lázadozástól idegenkedünk is, ha a bűnt elítéljük is, mégis részvéttel tekintünk feléje. Vegyük például Wagner műveit: Tristan és Izolda, Tannhäuser és Elza alakjaiban, azután a Gyűrű isteneinek és hőseinek világában a költői kép hol rokonszenves, hol pedig ellenszenves alakban éppen az isteni világterv kereteiből kivált ösztönösség végzetét jeleníti meg. Ezzel szemben Erzsébet, Lohengrin, Hans Sachs és Parsifal a normának önmagát önként alávető s vele lényeges egységgé olvadó emberi ösztönösség megdicsőülését képviselik. Létének biztosítékát csak az a társadalom bírja önmagában, ahol az utóbbi típus az uralkodó. Ezek a típusok azonban nemcsak tragikus hősök méretében jelennek meg: a mindennapi kispolgári életben is képviselve vannak. Egy újabb művészi irány éppen e hétköznapi élet ábrázolását tartja feladatának: ösztönösen is érzi korunk

szemléletét, amely az egyszerű embert a társadalmi fejlődés szempontjából a kiemelkedő egyéniségnél minden esetben fontosabbnak, sőt egyenest mérvadónak tekinti. És korunk egyes hősi méretű alakjai is — például Lenin és Mussolini — *egyelőre* annak köszönhetik nagyságukat, hogy az átlagemberek tömege csatlakozik hozzájuk tudatosan. Igazi nagyságukat majd csak később lehet lemérni. Igaz, az átlagember a normával való többé-kevésbé enyhe és könnyen megoldható konfliktusait tekintve, aligha nevezhető tragikus hősnek, hiszen válságaiból nem igen fejlődik tragikus esemény; ámde mindezeknek a külön-külön keveset jelentő konfliktusoknak és bátortalan belső lázadásoknak összessége az emberi társadalom tragédiájává fejlődhetik, amikor is a tragikai véték a lázadások tömegéből fejlődik ki. Így ölt a konfliktus — mint tömegjelenség — félelmetesebb formákat, mint a nagy magányosok tragikai vétke. S ekkor a drámai katasztrófa az egész társadalmat sújtja, akár hirtelen csapás formájában, akár pedig — amint az tömegjelenségnél gyakoribb — a lassú széthullás és növekvő bizonytalanság képében.

Ki ne látná, hogy mindezek a jelenségek szoros kapcsolatban állnak a világnézettel? Az ösztönnel a normától való önállósulása és fokozódó féktelensége az embernek attól a világnézettől való elszakadására vezethető vissza, amely bizonyos parancsolatokban a világon kívül álló egységelv, Isten szavát ismeri fel. E parancsolatokat csak akkor lehet vita tárgyává tenni és — ha kényelmetleneknek bizonyulnak — félretolni, ha az ösztön szembefordul a normával. Minthogy azonban a mindent meghatározó legfőbb norma nélkül az emberi együttélés elképzelhetetlen, ilyenkor is valamilyen pótlásáról kell gondoskodni. Ilyen pótlék az Istent a világba helyező pantheizmus; ilyen az államnak — mint az emberek legátfogóbb egyesülésének — istenítése is. A kettő gyakran összeesik, mint pl. Platónnál, aki állameszményével az állami mindenhatóság elvét hirdeti, s kedvéért még az egyéni élethez legközelebb álló kapcsolatot: a házasságot és a családot is megbontja. Az állam legfőbb céljául Platon is a közösség javát tűzi ki; ez a jóléti-eszmény pedig akkor valósul meg, ha mindenki legtökéletesebben beleilleszkedik abba a hivatásba, amelynek betöltésével a közösséget a legjobban szolgálhatja. Ezért igazságosság-eszménye is ennek a beleilleszkedésnek biztosítását célozza; az igazságosságot tehát nála nem a *sum cuique*, hanem a *sum quisque* elv fejezi ki. (Ezzel szemben Aristoteles, akinek istenfogalma jóval közelebb áll a világon kívüli és világfeletti istenséghez, Politikájában az igazságot és a közjót is jóval individualisztikusabb alapon határozza meg.) Minthogy a görög-római antikvitás isteneinek világában általában véve az ismeretes természeti erők öltenek testet és így világképüknek a pantheista felfogás: a legfőbb elv immanens volta szolgál alapul, egészen magátólértetődően juthatott innen a fejlődés az egyéniséget teljes mértékben magábaszívó, legszélső-

ségesebb állami mindenhatóság gondolatáig. Hasonló természetességgel valósíthatta meg a politikában e tanítás következményeit az a liberalizmus, amelynek filozófiai elmélete — legalább is kezdetben — a világon kívülálló isteni egységlvtől elszakadt világnézetre támaszkodott.

Fentebb már láttuk, hogy a társadalmi és szociális berendezkedések, mint valamely világnézet következményei, ha már a közösségekben általános elismertetésre tettek szert, az alapjukul szolgáló világnézet virágzását túlélhetik, sőt annak leáldozta után tovább is alakulhatnak. Amde ezeket ilyenkor mindig további fejlődésük megakadásának vagy elapadásának veszélye fenyegeti. Erre a liberalizmus kezdeti korszakának szociális közömbösségével kapcsolatban már rámutattam; a nemtörődomség mindenestre annak a téves hitnek is következménye lehet, amely szerint a jogegyenlőség és az ebből folyó szabadság minden társadalmi probléma megoldását jelenti. A fejlődés irányvonala a liberalizmus kezdetekor eltorzult és ezt helyesbíteni kellett; elveszett belőle ugyanis a szeretet, bármennyi szó esett is akkoriban az egyetemes felebaráti szeretetről. Csakhogy az ilyen egyetemes szeretet az isteni szeretet alapja és normája nélkül nagyon is egyénfeletti törekvés: valóságos tartalma aligha lehet. A francia forradalom és Szovjetorszország is kész volt ártatlan emberek ezreit feláldozni, csakhogy egy következményeiben kétséges elméleti célt elérhessen. A szeretet ilyen utakra nem tévedhet. Ezekkel a megjegyzésekkel semmi esetre sem célom — mint az eddigiekből is nyilvánvaló — a francia forradalom vagy akár a kommunizmus eszmei tartalma fölött elhamarkodottan pálcát törni. Az előbbiről — tapasztalati úton — épp az imént állapítottuk meg, hogy lényeges része volt bizonyos eszmék érvényre juttatásában, amelynek mégha tökéletlenül és egyoldalúan, de mégis nagy haladást jelentenek a *közjó* céljához vezető úton; az is bebizonyosodott, hogy szellemi tartalma megvalósítható. A kommunizmussal kapcsolatban azonban mindez még bizonyításra szorul; eddigi eredményei mindenestre nem sok reménnyel kecsegtetnek. Mindazonáltal mindkét esetben olyan forradalmi módszerrel állunk szemben, amely az egyetemes emberiség iránti szeretet motívumát kizárja. Egyesek ugyan képesek lehetnek erre, a nagy tömeg és a legtöbb vezér esetében azonban csupán bizonyos — önmagukat igazságtalanul elnyomottnak érző — osztályok lázadásáról van szó. Ezek a velük szembenálló osztály önzésével egyforma könnyörtelenséggel vetik szembe saját — és bizonyos határok között valóban jogos — önzésüket és bevallott céljuk az ellenszegülők teljes — fizikai értelemben is teljes — megsemmisítése. Hogy a francia forradalom után miként jött létre a szembenálló osztályok között a kiegyenlítődés, az ma már a történelem lapjaira tartozik; hogy miként jön létre Szovjetorszország esetében — és hogy egyáltalán létre fog-e jönni — azt csak a jövő fogja megmutatni. Az orosz kísérletnek mindenestre jellegzetes vonása az, hogy világnézetét, amelyre bevallottan és következetesen egész rend-

szerét építi, állampolgáira, elsősorban pedig az ifjabb nemzedékre, hatalmi eszközökkel kényszeríti rá. Ezzel szemben a francia forradalom szellemiségéből fakadó államalakulatok a hagyományos keresztény világnézettől elszakadtak ugyan, azonban — kezdeti korszakukat nem tekintve — a kereszténységgel szembenálló más világnézetet hivatalosan nem fogadtak el, vagy más szavakkal az atheizmust nem nyilvánították államvallássá. Világnézeti kérdésekben mindig közömbösséget tanúsítottak, noha a keresztény világnézet tagadására való hajlandóságukat és e világnézet szétrombolásának vágyát sohasem tudták egészen eltitolni. Ebből nyilvánvalóan összeütközéseknek kellett adódnok, hiszen a világnézeti kötöttségektől állítólag felszabadított és az agnoszticizmus alapjára épült államhatalmaknak szükségképen fel kellett állítaniok az állami mindenhatóság legfőbb alapelvét s ezért olyan rendelkezéseket és intézkedéseket kellett hozniok, amelyek előírásai a régi világnézet parancsaival nem értek össze.

5. Mi a helyzet azonban a modern politikai életben az úgynevezett világnézeti közömbösség és a világnézeti problémákkal szemben való függetlenség kérdésében? Hogyan nyilvánul meg a világnézeti állásfoglalástól való tartózkodás az államok berendezkedésében, kormányzásuk politikájában és az állampolgárok magatartásában? Alaposabb szemlélődés esetén látni fogjuk, hogy a keresztény civilizáció valamennyi országában az egész államélet a keresztény világnézet hagyományából táplálkozik, azokon az alapfogalmakon épül fel, amelyek a kereszténységben teljesedtek ki, nyertek szilárd formákat és csak a kereszténységben válhattak a túlnyomó többség közös meggyőződésévé, úgyszólván második természetévé. A mai ember ezeket a fogalmakat tisztán racionális alapra akarja helyezni és az emberi bölcsesség, valamint az emberi tapasztalás eredményeiként akarja felfogni, ami abból a szempontból helyes is, hogy észszerűségük és ésszel való megismerhetőségük kétségtelen. Amde ezeket a fogalmakat még a kereszténység előtti idők és a kereszténységen kívülálló népek legkiválóbb szellemei sem ismerték fel tökéletesen és durva tévedések nélkül. Azután meg a nagy tömegeknek sohasem adatott meg ebbe a tökéletesebb megismerésbe behatolni: hiszen a kiválasztott szellemek is csak kínos küzdelem árán válhattak — már amennyire — részeseivé. A tömegek mindig beérik durvább képzetekkel, amelyeket valamiképen még az öskinyilatkoztatásból öriztek meg. Emberi tekintély nagy embercsoportokat valamely világnézetnek sohasem tudott tartósan megnyerni. A legnagyobb filozófusok alapítottak ugyan esetleg iskolákat, de ezekben mindig csak viszonylag kevés szellem talált egymásra: a tömegekre nem voltak képesek hatást gyakorolni. Nagy szellemek a tömegekre világnézeti szempontból csak a rombolás irányában hatottak, minthogy a tömeglélek hajlamos minden korlátozást jelentő normával szemben fellázadni; az építésre való hajlamot már kevésbbé fedezhetjük fel benne. Hogy valamely világnézetet

uralkodóvá lehessen tenni, valamiképen meg kell győzni a sokaságot arról, hogy annak tanai és parancsai mögött egy felsőbb lény rejtőzik, igazságukért ez kezeskedik, követésükre ő kötelez. Csupán az ész ezt nem tudja elérni; a tömeg tudatában az észszerű követelmény is csak mint egy magasabb eredetű világnézet posztulátuma érvényesülhet, gyakran észszerűtlen mozzanatokkal társulva. Ha azonban bizonyos észszerű berendezkedések az uralkodó világnézet követelésére megszokottá váltak és észszerűségük is kiállotta a próbát, akkor éppen racionalitásuk segítségével még akkor is életben maradhatnak, amikor maga az éltető eredeti világnézet a köztudatban már meggyengült. Ezek a berendezkedések ugyanis beleszövődtek a nagy többség tudatába és politikai tényezőkké váltak; ekkor pedig velük szemben az önzésüket a közjó fölé helyező egyének bárminő nagy hatalma is tehetetlen. Sőt, éppen a keresztény világnézetre épült civilizáció példáján tapasztalhatjuk, hogy a világnézet logikus következményeit az emberiség valójában némely téren éppen abban a korban vonja le, amikor elméletileg az eredeti világnézet már nem egyeduralkodó, sőt esetleg a tőle való elszakadás hirdetése válik általánosabbá. Hívő keresztény álláspontból ez a paradox jelenség könnyen érthető. A keresztény egyház eredetileg üdvösségi-intézmény, szemét az örök életre függeszti; tanítása maradéktalanul tartalmazza mindazt, ami az üdvösséghez szükséges, noha fejlődés — a megértés elmélyülése értelmében — ezen a téren is lehetséges és valóban volt is. Ámde ezek a tanok az emberiség földi jólétéről való gondoskodás alapelveit is magukba foglalják. Végiggondolásuk azonban csakis a földi munkálkodás feladata. Ehhez természetesen logikára van szükség, amely a hitbuzgóság korában háttérbe szorul ugyan, de a hitelenség idején erőteljes munkába lép. Ámde azt, ami pusztán csak „észszerű”, éppen az ész oldaláról állandó támadások veszélyeztetik; s az észszerűség leple alatt minő tévelygések lehetségesek! Ezért a keresztény világnézet fennmaradása politikai szempontból minden bizonnyal kívánatos; elsősorban azért, mert a történelem folyamán egy világnézet sem tudott még csak megközelítő mértékben is a tömegekkel szemben olyan erkölcsi súllyal fellépni, mint éppen a kereszténység. Ezt a tagadhatatlan tényt most nem mint hívő keresztény állítom: tételemet tisztán a politikai tapasztalat igazolja.

Jegyzetek.

Gróf Apponyi Albert poszthumusz munkájának, a német nyelven fogalmazott „Weltanschauung und Politik“ című tanulmánynak lefordítása és sajtó alá rendezése korántsem volt egyszerű feladat. A csonkán maradt műnek, amely — mint Kornis Gyula mondja — Apponyi politikai filozófiájának koronája lett volna, három, valószínűleg különböző időben kezdett része került elő a kézirati hagyatékból; ezekhez csatlakoznak még külön lapokra írt megjegyzések, kiegészítések és utalások. A magyar politikai világnézetnek ez a nemes megszemélyesítője a politika és a világnézet kapcsolatának vizsgálatát — a család közlése szerint — német barátainak felszólítására még a huszas évek közepétáján, sőt — a III. fejezetnek egy Leninre vonatkozó utalásából következőleg — elején kezdte, egyébirányú elfoglaltsága azonban sohasem hagyott elég időt számára, hogy azt valamikor is egyhuzamban elvégezhetette volna. Az írásnak — főként nyári otiumában — a befejezés reménye nélkül többször is nekikezdett; feleségének nem egyszer mondomta, hogy ezt a tanulmányát sohasem fogja tudni befejezni. Pedig a munkát — ugyancsak a család közlése szerint — egy nagyobb gyűjteményes kötet számára készítette. A többszörös kezdet, a végső simítás hiánya meglátszik a tanulmány fogalmazásán, s mindez a fordítót nehéz feladat elé állította: nem csupán fordítania, hanem kegyeletos *kézzel* simítani is kellett, azonban úgy, hogy a szerző szándékait meg ne hamisítsa, gondolatait el ne ferdítse és az eredeti stílust híven megőrizni próbálja, azaz a német nyelven filozofáló Apponyinak ne csupán gondolatait adja vissza magyarul, hanem filozófus-egyénségének eredeti mivoltában mutassa be őt a magyar közönség előtt. A másik nehéz probléma a munka szerkezeti befejezetlenségének áthidalása volt: a jegyzetszerű kiegészítésekből, amit csak lehetett, hozzá kellett fűzni az eredeti szöveghez, hogy Apponyi gondolataiból mentül kevesebb menjen veszendőbe; a gondolatmenet így megzavart folyamatosságát viszont helyre kellett állítani, a csonka II. fejezetet le kellett kerekíteni és i. t., megint csak anélkül, hogy a szerző mondanivalóihoz hozzányúltunk volna. Ennek a munkának részleteiről az alábbiakban számolok be. Nagy segítség volt ebben Kornis Gyula újonnan átdolgozott, ismeretes Apponyi-tanulmánya (új formájában *A magyar politika hősei* c. 1940-ben megjelent kötetben), amely a filozófus Apponyi portréjának megrajzolásához a Weltanschauung und Politik töredékét is felhasználja: Kornis részletesen közli a tanulmány gondolatmenetét (269—276. ll.).

*

A kézirati hagyatékban — mint már említettem — három összefüggő rész található. E három rész adja a tanulmány három fejezetét. Ezek közt a legzártabb és legkerekesebb az első; a második fejezet

csonka, a harmadik pedig tulajdonképen az első két rész néhány gondolatának szerves egységbe nem illesztett továbbfűzése. A kézirat rendkívül nehezen olvasható. Az első fejezet betűkkel jelölve (a-tól z-ig) 25 nagy ívalakú lapra terjed; a második rész számozása I—XII, a harmadiké 1c—17c. Címe csak az első fejezet két részének van; az első: Weltanschauung (a fordításban: Világ és világnézet), a második: Immanente oder transzendente Weltanschauung (A világnézet transzcendenciája). A második és harmadik fejezetnek magam adtam címet, s ugyancsak én láttam el átfogó címmel az első fejezetet is. Szükségessé vált azután — főként egy jegyzetszerű kiegészítés közbeiktatása miatt — a szöveg további tagolása is. Ezért a gondolatmenet egyes lépéseit pontokra különítettem el s az egyes pontok címét mintegy előzetes vázlatot adva a megfelelő fejezetek előtt közlöm. Ez a kényszerű tagolás viszont más szempontból talán haszonnal is járhat; az olvasó munkáját megkönnyítheti és a gondolatmenet követését elősegítheti.

*

A fordítással kapcsolatos észrevételekről és megjegyzésekről, valamint a szerző utólagos kiegészítéseinek az összefüggő szövegbe való beillesztéséről az alábbiakban számolok be. Meg kell még jegyez-nem, hogy utalásaimat szándékosan nem közlöm számozott jegyzetek formájában: az eredeti szöveg folyamatosságát nem akartam számok beiktatásával megzavarni. Az idézett helyek azonban az utalásokból mindenütt könnyen megtalálhatók.

Az I. fejezethez.

Az első pont utolsó előtti bekezdéséből egy kevésbé kidolgozott és nem szerencsés fogalmazású mondatot (az eredeti szövegben a második mondatot) kihagytam. Ez azonban a munka egységét és a gondolatmenetet egyáltalán nem érinti.

Ugyanebben a pontban — valamint a továbbiakban is — a „Weltanschauung” szót „világsszemlélet”-nek kellett fordítani. Apponyi ugyanis — mint már a szöveg első mondatából is kiderül — a „Weltanschauung” jelentését a „Welt” és az „Anschauung”: a világ és a szemlélet fogalmainak tartalmi elemzésével deríti ki. Nyilvánvaló, hogy ekkor a Weltanschauung szó magyar megfelelője nem a világnézet, hanem a világsszemlélet. Mindazonáltal a tanulmányt bevezető első mondatban még a „világnézet” szót használok: különösen hatott volna a világnézet fogalmáról szóló tanulmányt mindjárt a „világsszemlélet” kifejezéssel kezdeni. A nyelvi eltérést a 2. pont első mondataiban kíséreltem meg áthidalni.

A 3. pont után a 3a. pontot a külön papírokra írt kiegészítések fentebb említett anyagából iktattam közbe. A 3. pont folytatása ugyanis eredetileg a következő: „Fejtegetéseink arra az útra is utalnak, amelyen az emberi ész saját erejéből, a logika lépéseit követve, az összeség és így végeredményképen a világ egészének felfogásához, azaz világnézethez juthat, vagy — mondjuk úgy — juthatna; hogy valójában is ezen az úton tesz-e szert világnézetre és hogy van-e szerepük itt egyéb folyamatoknak is, azt csak később dönthetjük el. Az ész...”. Kétségtelen, hogy a később fogalmazott kiegészítés (azaz nálunk: a 3a. pont), amely hasonló szavakkal indul, éppen erre az eredeti szövegben függőben tartott kérdésre ad feleletet. Ha azonban

ezt a feletet most — Apponyi szándékaival összhangban* — mégis a 3. pont után közöljük, a 4. pontnak az imént idézett kezdete szük-segtelenné válik. A helyette olvasható szöveget — „Ha most az egyéni világnézet kialakulásának problémájára visszatérünk, nyilvánvaló, hogy az ész...” — a gondolatmenet hézagtalanságának biztosítására magam iktattam be. Az eredeti szöveget maga a szerző sem tartotta volna meg, ha kéziratának kiegészítésére és lekerekítésére ideje lett volna.

A 4. pont utolsó előtti bekezdésének utolsó mondatát a kéziratból nem lehetett pontosan kibetűzni. A mondat értelmét azonban talán így is sikerült a fordításban visszaadni. Itt jegyzem meg, hogy egy-két helyen előfordult még olvashatatlan szó. Ezek pótlása, illetőleg elhagyása a megfelelő mondatok értelmét sehol sem változtatta meg.

A 13. pont: a kriticismus, vagy helyesebben: a szolipszizmus bírálata ugyancsak az eredeti szöveg későbbi kiegészítései közül való. Hiszen Apponyi a megelőző pontban kijelenti, hogy a kriticismus bírálata nem tartozik fejtegetései körébe, valamint filozófiai képzettsége sem eléggé alapos arra, hogy a bírálatra vállalkozhassék. Később azonban mindinkább leköti érdeklődését a kriticismus ismeretelméletének problémája és ebbe több ízben is belemélyed. Ezirányú vizsgálatainak egyike az I. fejezethez függelékként hozzáfűzött 13. pont. (Apponyi a kézirat számozásával maga is utal rá, hogy ez a kezdeménye az I. fejezet végére való.) Meg kell jegyeznünk, hogy itt látszólag nem is a kriticismus, hanem a szolipszizmus cáfolatáról van szó, hiszen a „kriticismus” terminusa az egész tárgyalás során fel sem merül. Nyilvánvaló azonban, hogy az egész gondolatmenet éle szellemi gyermekén: a szolipszizmuson keresztül a kriticiista filozófia ellen irányul, hiszen éppen ennek — a 12. pontban említett — alapvető tételeit cáfolja. (1. Ismereti tárgyainknak megismerésünkben tükröződő fennállási módja szemléleti és gondolkodási törvényeink produktuma; 2. A gondolkodás törvényei a Ding an sich világára nem érvényesek.) Függelékünk mellett a kéziratban még két hasonló tárgyú almeftatást találtam. Az egyik — másfél ívra — a gondolkodás törvényeinek a lét törvényeivel való azonosságát fejtegeti, a másik — eredetileg 5 ívra terjedő — vizsgálat a 13. pontban közölt gondolatokat követi, s talán ezeknek első fogalmazása. Biztosat nem állíthatok, mert itt az első lap elveszett. Ez utóbbi mellékletet márcsak csonkagsága miatt sem lehetett közreadni; az előbbi viszont azért hagytam el, mert hiszen a tanulmány kereteiből már a 13. pont is kiesik, továbbá, mert lényegesen új gondolatot nem tartalmaz. A 13. pont függelékként (és ezért petit szedéssel) való közzétételét viszont az teszi indokolttá, hogy azt a problematikát mutatja be, amely a filozófáló Apponyit élete alkonyán foglalkoztatta. Emellett a függelék gondolatmenetének a megelőző fejtegetésekkel való kapcsolata is kétségtelen.

A II. fejezethez.

Apponyi tanulmányának tervezetét két vázlatban is felfekteti. (V. ö. Kornis: id. tanulmányával. A magyar politika hősei 270. l.) Ezek közül az elsőt azonban véleményem szerint csak az első fejezet kidolgozása után (vagy jóval a világnézet problematikájának átgondolása előtt) készíthette, mert csak a világnézet politikai vonatkozásai-

* Ad i/a, i/b, i/c a számozása a szóbanforgó három kézirati laponak. Az összefüggő szövegben az „i” lapon végződik a számozásunk szerinti 3. s ugyancsak itt kezdődik a 4. pont.

nak felderítését tűzi ki feladatul és az I. fejezetben tárgyalt alapvető kérdéseket nem érinti. A második vázlat valószínűleg még későbbi eredetű (I. alább). Az első — ívalakú lapra írt — vázlat szövege és formája a következő:

Feladatunk megvizsgálni:

1. A világnézet szerepét az állami közösség kialakulásában.
2. A világnézet szerepét az állam fennmaradásában.

Részleteiben tekintve:

- a) A világnézet befolyását az állampolgári érzületre (a tömegeknek a hatalommal szemben való viselkedését, a nép tagjainak egymással szemben való viselkedését, főként a családban).
- b) A világnézet hatását az állam szervezetére (alkotmányára), a törvényhozásra, a hatalom birtokosainak a néppel szemben való viselkedésére, az igazságszolgáltatásra, a közigazgatásra, a szociálpolitikára (iskolapolitikára), a népek egymásközötti kapcsolatára (a nemzetközi jogra).
3. Milyen világnézet s kinek a világnézete mérvadó?
Nyilván a közösségé.
De mi a helyzet, ha a közösség a világnézeti állásfoglalás terén nem egységes?
Valamely elméletileg kialakított világnézet hatása.
4. Problematikánk legalapvetőbb kérdése: melyik világnézet alkalmas arra, hogy politikailag alkalmazható legyen?
Az államnak az uralkodó világnézet természetétől való meghatározottsága.

Ezek közül a problémák közül Apponyi a II. fejezetben csak az első vizsgálya behatóan, a 4. alatti két kérdésre viszont a III. fejezet utolsó és utolsóelőtti pontja ad feleletet. A 2. és 3. alatti problémákat a tervbevetett formában a meglévő anyagban már nem vizsgálja. Ettől a vázlattól némileg eltérően állítja fel a problematikát a II. fejezet 1. pontjában. Az itt kitűzött kérdések közül is csak az elsőre (amely lényegében megegyezik a fenti vázlat 1. alatti kérdésével) ad alaposan kidolgozott választ. A többi problémát a későbbiekben — más összefüggésbe állítva — csak érinti. — A II. fejezettel kapcsolatban még a következőket kell megjegyeznem:

A 6. pont utolsó bekezdését a későbbi kiegészítések között egy ceruzával fogalmazott és levélpapírformájú lapra írt szövegben találtam. Noha ezen a lapon az eredeti szövegre semmi utalás sem található, a gondolatmenetből nyilvánvaló, hogy közbeiktatott része a 6. pont tartalmának foglalatja és így e pont befejezésének tekinthető. A melléklet szövegének közzé nem tett részében — a végén — néhány rövid utalás olvasható, mintegy iránymutatóul a később kifejtendő gondolatok felé. Az első ezek között: Platon — Aristoteles, vagyis éppen a következő pont foglalatja. Ebből is nyilvánvaló, hogy a közbeiktatott jegyzet valóban a 6. pont befejezésül kívánkozik.

A 7. pontban található Aristoteles-idézetek között a jó és rossz államformák megkülönböztetésének elvét az eredeti szöveg szerint Aristoteles Politikájában a II. könyv IV. fejezetében találhatjuk. A nyilvánvaló elírást a fordításban a megfelelő módon helyesbítettem

(III. könyv 6. fejezet). Itt jegyzem még meg, hogy az Aristoteles-idezetek fordítását Szabó Miklós Politika-fordításából vettem; az egyes szövegrészek kiemelését Apponyi követeli.

A második fejezet — mint már említettem — csonka. A 7. pont után a szöveg a következőképpen folytatódik: „Hogy tehát a politikai alakítóerő hatékony lehessen, szükséges, hogy a közösség tagjai általánosan elfogadjanak valamilyen világnézetet. Hogyan juthat mármost egy embercsoport a világnézet kérdésében megegyezésre? Önálló gondolkodással bizonyára nem, hiszen általában csak igen kevés ember képes a világ egység- és rendproblémáit önállóan és eredményesen megoldozni és ezek is a legkülönbözőbb eredményekre jutnak. *Ezért szinte ránk kényszeríti magát az öskönyvtárakoztatásról szóló tanítás.*” Ezt a gondolatot részletesebben az I. fejezetbe iktatott 3a. pont tárgyalta, úgyhogy itt elhagyhattuk. Ezután azt a kérdést veti fel Apponyi, hogy a világnézet szellemi tartalmának egészéből mi az, amit államalkotó tényezőnek tekinthetünk? Mielőtt azonban erre a kérdésre feleletet adna, a szöveg egy mondat közepén megszakad. Valószínűnek tarthatjuk, hogy Apponyi később, miután a második fejezet folytatása helyett a harmadik fogalmazásába kezdett, tervbevette a második fejezet befejezését is. Erről tanúskodik a már említett második vázlat is, amely a II. fejezet gondolatainak folytatása. A benne felvetett problémák némelyikére a III. fejezet ad feleletet; a keresztény világnézet problémájával kapcsolatos megjegyzése („Nagyjából már letárgyaltam”) viszont arra utal, hogy a III. fejezet befejezése után keletkezhetett. A levélpapírra írt és ceruzával fogalmazott vázlat szövege és formája a következő:

1. Mit tekinthetünk a világnézet szellemi tartalmának egészéből államalkotó tényezőnek?
 - a) a legfőbb lényhez való kapcsolatok;
 - b) az embernek Istenhez való kapcsolatából következő viszonya a dolgokhoz;
 - c) az emberek egymásközötti kapcsolata.
 E kapcsolatok bármelyikének helytelen felfogása helytelen államformát eredményez.
2. Az államforma fejlődését a világnézet fejlődése határozza meg. Ha valamely közösség világnézetének fejlődése megakad, állama összeomlik. (Római Birodalom — Kereszténység.)
3. Valamely világnézet következményei akkor is érvényben maradhatnak, amikor már maga a világnézet nem jelent éltető erőt (természetesen később esetleg még feltámadhat). Ha az eredeti világnézet igen erős volt, következményei hosszú időn keresztül fennmaradhatnak.
4. Részletesen megvizsgálandó a keresztény világnézet.

Alapvető jegye a szeretet.
Nagyjából már letárgyaltam.
5. A világnézetnek az állampolgárok magatartására való befolyása.
6. Az állami hatalom birtokosai (az egyes államférfiak egyéni világnézete).

A III. fejezethez.

Ez a fejezet a legfolyamatosabb szövegezésű és a legkevésbé átgondolt. A kézirat olvasójának az a benyomása támad, hogy Apponyi a 17 nagy ívalakú lapot előzetes terv nélkül, gondolatait — amint

jöttek — egymásután papírra vetve, talán egyúttében fogalmazta: az eszmék rendszeres kifejtéséről ugyanis itt már nem beszélhetünk, az író szerkesztőgondja sem mutatkozik meg. Többször ismétli ugyanazt a gondolatot, máskor meg lényegtelen és a tárgyhoz szorosan nem kapcsolódó tételt fejteget (pl. a családi élet válságát), néhol a felvetett kérdésre nem ad feleletet és i. t. Az egész fejezet mintegy gondolatmozaikok összessége, címe: „Gondolatok a világnézet és politika kapcsolatainak köréből” is lehetett volna. Elvi szempontból lényeges új tétellel itt már nem találkozunk. Részben az első két fejezetben kifejtett problémák egyikét-másikát elemzi tovább, vagy világítja meg más szempontból, részben pedig a keresztény világnézet politikai következményeit mutatja be. (Innen a fejezet címe is.) Minthogy egységbe nem foglalt és utólag át nem nézett írással van itt dolgunk, az egész fejezetet petit szedéssel nyomattuk. Mindazonáltal szerkezeti gyarlósága és befejezetlensége ellenére is kár lett volna a fejezetet közzé nem tenni: érdekes és értékes gondolatai a filozófáló Apponyi portréját új színekkel gazdagítják. Apponyi, miután kimutatta, hogy az igazi értelemben vett világnézet csak transzcendens jellegű lehet és a politikai közösség szilárdságát is csak transzcendens világnézet biztosíthatja, a III. fejezetben — úgy látszik — azt akarta bebizonyítani, hogy nemcsak keresztény hívő szempontból, hanem pusztán az észszerűsége hivatkozva is a kereszténység világnézete az egyetlen helyes transzcendens világnézet. „Ebben hangzik ki Apponyi politikai metafizikája: befefjezetlen államelméleti szimfóniája” — mondja Kornis Gyula.

A III. fejezet sajtó alá rendezésével kapcsolatban meg kell még jegyezmem, hogy a kézirat utolsó lapjáról egy nagyobb — mintegy $\frac{3}{4}$ lapnyi. — részt elhagytam. Ezzel bizonyos — már több ízben kifejtett — gondolatok felesleges ismétlését akartam a mű érdekében elkerülni.

*

Végezetül be kell még számolnom az összefüggő anyag mellett hátrahagyott kiegészítések és megjegyzések azon részéről, amelyet az eddigiek során még nem említettem és amely a kinyomandó szövegbe sem kerülhetett bele. Apponyi a III. fejezet 1. pontjában kimutatja, hogy az embernek a világfolyamat kibontakozásában nem lehet csupán eszközi szerepe. „Az énjéről tudó és énjén keresztül élő, gondolkodó és érző ember öntudatának minden porcikája tiltakozik az ilyen föltevés ellen” — mondja. A kézirat margójára mintegy kidolgozandó problémaként e szót írja: „Persönlichkeit”. A személyiség fogalmának jelentését azután később másfél lapon ki is dolgozza. Ez a jegyzete azonban a tanulmány kereteibe nem illik bele. — Ugyancsak másfél lapra terjedő vizsgálat foglalkozik az isteneszmének az államszemléletre való befolyásával, főként a görögök és a rómaiak példáján. Az elszórt fogalmazvány közbeiktatása ugyancsak nem vált volna a tanulmány előnyére. — A mellékletek sorát egy csonka szöveg, melynek az eleje elveszett és egy ugyancsak csonka szövegkezdet zárja le.

A fordító.*

* E tanulmány első része az Athenaeum XXVII. kötetének 1. füzetében (1941. márciusi szám) jelent meg. A fordítás és a sajtó alá rendezés fáradságos és nagy gondosságot igénylő munkáját Faragó László volt szíves elvégezni. — A szerkesztőség.

PHILOSOPHIA PERENNIS.

Schütz Antal bölcelete.

Írta: vitéz MOÓR GYULA.

Tartalom: I. 1. A philosophia perennis mivolta. 2. Az újkori filozófia és a philosophia perennis. — II. 3. Schütz Antal jelentősége. 4. Schütz és Kant. 5. Schütz és Szent Tamás. 6. A létrendek. 7. Valóság és érték. 8. A mű szerkezete. 9. Vitam impendere vero.

I.

1. A filozófia mivoltát — úgy látszik — találóan lehetne akként meghatározni, hogy a filozófia az örök problémák tudománya. Valóban, a bölcelet századok és századok óta ugyanazokkal az alapvető, végső kérdésekkel birkózik, anélkül, hogy őket legyőzni, elintézni, végérvényes megoldáshoz juttatni tudná. S ebben a szizifuszi munkában minden filozófus újra előlről kezdi a harcot, mégpedig — úgy látszik — a siker minden reménye nélkül. Míg a szaktudományok művelője az elődeitől megoldott kérdések szilárd talaján épít tovább, ott folytatja, ahol az abban hagyta s magának is reménye lehet arra, hogy a még meg nem oldott problémák homályába pár lépéssel tovább viheti a tudás világosságát, addig a bölcselő — úgy látszik — nem vihet magával útjára mást, mint Cyrano de Bergerac lemondó heroizmusának jelmondatát:

„C'est inutile?... Je le sais!

Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès!“

Szinte úgy látszik, hogy a filozófiai felfogások és filozófiai rendszerek száguldó váltakozásában nincs is más állandó és maradandó, mint maguk ezek az örök problémák. Szinte úgy látszik, mintha a filozófia nem volna más, mint egyéni állásfoglalások, személyes meggyőződések tovatűnő sorozata, úgyhogy igaza volna annak — a filozófiára, mint tudományra nézve rendkívül megszegyenítő — állításnak, hogy: „Mondd meg milyen filozófiát vallasz és én megmondom, milyen ember vagy!“¹

¹ V. ö. J. G. Fichte. Sämtliche Werke, I. 1, 434.: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt... davon ab, was man für ein Mensch ist.“

Ha a filozófiát valóban *tudománynak* tekintjük, akkor vissza kell utasítanunk az ilyen állításokat és akkor el kell ejtenünk azt a felfogást is, hogy a böleselet az örök problémák tudománya. A tudománynak nem az a hivatása, hogy megoldhatatlan „örök problémákkal” játszadozzék, hanem az, hogy problémáit megoldja, vagy pedig megoldhatatlanságukat kimutatva, az ilyen valójában nem tudományos problémákat a tudomány területéről kizorítsa.

A filozófiának is, éppen mert tudomány, elvileg minden problémáját megoldani kell tudnia. A megoldhatatlannak látszó problémák apóriáinak zsákutcájából is meg kell találnia a kivezető utat, vagy pedig ki kell mutatnia, hogy a tudományos eszközökkel valóban megoldhatatlan kérdés a tudás határain kívüli régiókba tartozik. A filozófiai felfogások és rendszerek váltakozása, a vélemények és meggyőződések sokfélesége a filozófusoknak, a nehéz kérdésekkel küzdő böleselő elmének, tévedéseire vezethető vissza, vagy legalábbis csupán mint a problémák különböző megoldási lehetőségeinek lassú kifürkészése fogható fel, mely sokszor csak hosszú gondolati kísérletezés, százados tapogatódzás után találja meg a helyes utat. De minthogy egyetlen tudomány sem állhat csupa tévedésből, jogosult az a várakozás, hogy a filozófusok gondolati kísérletezéseinek és tévedéseinek fátyolán keresztül a filozófia egyre több és több problémának pillantja meg a századok vitáiból világosan kicsillanó helyes megoldását: az *örök* problémák helyett a kérdések *időálló* megfajteit.

Az elmondottakból következik, hogy annak, aki a filozófia tudományjellegét komolyan veszi, szükségképen a philosophia perennis gondolatát is el kell fogadnia. A philosophia perennis gondolata ugyanis nem jelent semmi mást, mint azt, hogy a filozófiában is van *igaz* állítás, van időtálló probléma-megoldás és így nincsenek olyan kérdések, melyek örökké problémák maradnának. A philosophia perennis ennekfolytán *konzervatív*: megbeesüli az elmúlt századok hatalmas filozófiai örökségét, mert tudja, hogy abban igen sok kincseterő igaz tétel foglaltatik, amelynek szilárd alapján éppoly biztosan építhet tovább, mint a szaktudomány művelője elődeinek munkáján. És amint a történeti kontinuitás és a haladás elve általában sem zárják ki, hanem inkább kölcsönösen feltételezik egymást, akként a philosophia perennis is, konzervatív jellege mellett, a haladás elvének zászlóvivője is: a már elért maradandó eredmények tudatában hisz a még meg nem oldott böleseleti

problémák megoldásában, a filozófiai igazságok felismerésének feltartóztatlan továbbfejlődésében, amelynek során a gondolat fátklyavívói az előző korok nagy filozófusainak kezéből veszik át a világító lángot, hogy a következő korok nagy bölcseleinek kezébe továbbadják. De ha a történeti kontinuitás és a fejlődés elvét képviseli is a philosophia perennis, tartalma mégis *történet- és fejlődésfeletti*: mert hiszen felfogása szerint a történetileg kefejlődött filozófiai rendszerek sokfélesége csupán a rendszereket alkotó filozófusok tévedéseiből lévén megmagyarázható, az *egyetlen* igazság és *egyetlen* igaz filozófia szempontját követve, a különböző rendszerekben azt kell keresnie, ami bennük történetfeletti és időfeletti. Ezért a philosophia perennis programja sohasem lehet valamely történetileg adott filozófiai rendszerhez való százszázalékos csatlakozás s a mellette való jóban rosszban kitartás; a legkevésbé éppen ő bizonyíthat pusztá idézetekkel, anélkül, hogy az idézetek gondolati tartalmát az igazság értékmércéjén lemérné. A philosophia perennis magát a filozófiát is, a filozófiának az örökkévalóság felé forduló nézőpontjáról, — sub specie aeternitatis, — szemléli.

2. A filozófiai gondolkodás fejlődése az *ókorban* és a *középkorban* — tág perspektívából nézve — valóban ezt a philosophia perennis eszméjének megfelelő történeti kontinuitást mutatja. A görög bölcsekedés minden jelentős mozzanata mintegy felszívódik *Aristotelesnek*, az antik gondolat-óriások legnagyobbikának és legjőzanabbjának, tanításaiba. Ezt az aristotelesi filozófiát veszi át, egyeztetni össze a keresztény világfelfogással s teszi uralkodóvá a középkorban *aquinói Szent Tamás*, miután alapjain a skolasztika legtökéletesebb rendszerét felépítette.

Az *újkor* elején ez a történeti kontinuitás megszakad. Végsősorban nem is az újkori filozófia, hanem a kibontakozó modern *természettudomány* az, ami megszakítja. Az aristoteles-szenttamási tradíció entelecheiákkal teli világa helyére — Kopernikus, Kepler, Galilei, Harvey és Newton eszelmében — a mechanikai kauzalitás és a matematika törvényei szerint igazodó természet világa lép. Az újkori filozófia, mégpedig annak mind *empirista*, mind *racionalista* iránya, tulajdonképpen nem egyéb, mint ennek a tapasztalaton és matematikán nyugvó természettudománynak a bölcelet síkjára átnyúló konzekvenciája. Hiába is próbálja meg *Leibniz* azt, hogy az aristoteles-szenttamási hagyományt felelevenítse és az entelecheia vagy forma

substantialis fogalmát „monasz“ elnevezés alatt a filozófiai világképbe újra bevezesse,² a modern természettudományos gondolkodás átlépett a „monadológia“ felett és elvezetett *Kanthoz*, aki az újkori empirizmus és racionalizmus összeegyeztetésével olyan ismeretelméletet teremtett, amely a matematikával és mechanikai kauzalitással dolgozó modern természettudomány igényeit kielégítette. Kant nagyságát azonban semmi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a természettudományos módszer alkalmazhatóságának körét nem terjesztette ki a megengedetten túltra, belátva, hogy az *erkölcsi* élet jelenségei nem ragadhatók meg azzal; ezért elkerülte a természettudományos világnézetnek azt a másik, tilosba vezető útját, amely az „homme-machine“ felfogásához s a materializmushoz visz és egy a természettől különböző másik világot, az intelligibilis világot jelölte ki otthonul az erkölcsi és szellemi jelenségek számára,

A Kant utáni *német idealizmusban* megvan a törekvés a természet és szellem kanti dualizmusának megszüntetésére és érdekes, hogy az egységet nem a természettudományos világnézet keretében, hanem a metafizikum, a szellem égisze alatt igyekeznek létrehozni. Különösen *Hegel* az, aki tekintetét azok felé a szellemi jelenségek felé fordította, amelyek természettudományos módszerrel nem ragadhatók meg; ő egyben felfedezője lett a szellem és a társas lét szoros kapcsolatának, a társadalmi és történeti lét valóságának, amit „objektív szellemnek“ nevezett és ami lényegesen több és más mint a „societas“, akár perfecta, akár non perfecta változatában. Hegel a modern természettudománytól való elfordulásával, a kanti dualizmus elutasításával, valamint spiritualisztikus metafizikájával egészen közel jut az aristoteles-szenttamási filozófiához. Rendszerében az entelecheia szerepét az ideának a valóságban kifeszülő öntevékeny kibontakozása, a fogalom dialektikus mozgása játsza s az ens et bonum convertuntur elve is megtalálja a maga ikertestvérét az „alles, was ist, ist vernünftig“ gondolatában. Hogy Hegel mégsem volt alkalmas a philosophia perennis programjának képviselőjére, az túlmaradó filozófiai fantáziáján, féketvesztett metafizikai spekulációin múlott. A német idealizmus, amely a

² V. ö. *Leibniz*: *Monadologie*, 18.: „On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées...“ (G. W. Leibniz, *Ausgewählte Philosophische Schriften im Originaltext*. Leipzig, 1915. II. 136. l.)

matematika és természettudomány után igazodó kanti ismeretelmélettel indul, mintegy sajátos belső dialektikával a természettudomány felett szuverénen elnéző hegeli spekulatív metafizikába fordul s ezzel nemcsak önmagát, de az egész filozófiát is rossz hírbe hozza. A hitelétvesztette spekuláció felett azután könnyű szerrel győz a természettudomány s miként már Kant előtt is, most is rálép arra a tilos útra, amely olyan régiók felé vezet, ahol a természettudománynak semmi keresnivalója sincsen: a természettudományos világfelfogás győzelme a *materialista* filozófia orgiájává fajul el.

Az a kép, amelyet az előbbieken az újkori filozófia fejlődéséről adtam, — jól tudom, — erősen leegyszerűsített, s így a valóságos filozófiai fejlődés tarka sokszínűségéhez, ezerhangú polyphoniájához mérve, nemcsak szürkének és monotonnak, hanem önkényesnek is tűnhetik fel. Azonban nem lehet feladatom ennek az értekezésnek kerebében filozófiatörténetet adni, céloom csupán az, hogy kiragadjam azokat a momentumokat az újabbkori filozófia történetéből, amelyek amellett a meggyőződésemmel mellett szólnak, hogy *a szellemtörténeti helyzet sohasem volt olyan kedvező az újkorban megszakadt történeti kontinuitásnak, az ókori és középkori, valamint az újkori filozófia közötti kapcsolatnak helyreállítására, vagyis a philosophia perennis számára, mint éppen napjainkban.*

A múlt század közepén, a filozófiai gondolkodásnak azon a mélypontján, melyet a Hegel utáni materializmus szintjelez, a helyzet még nem volt érett erre. Azt a materializmust, amely a természettudományos gondolkodás szuverén megvetésével dolgozó spekulációnak visszahatásaként keletkezett és a modern természettudományra támaszkodott vagy legalábbis vélt támaszkodhatni, nem lehetett megdönteni az aristoteles-szenttamási filozófia felelevenítésével, amelynek legnagyobb gyengéje éppen az, hogy az újkori modern természettudománnyal nem számolt és nem is számolhatott. Ebben a helyzetben Kanthoz kellett visszamenni, aki maga is a természettudomány emlőin nevelkedett. S valóban, a XIX. század második felében hatalmas arányokban fejlődik ki az *újkantianizmus*, s a századforduló előtti és utáni évtizedben uralkodó állást foglal el különösen a német filozófiában.

Ez az irányzat a kritika elvét a kritikai filozófiára is alkalmazva rájön, hogy Kant rendszerében nem egy ellentétes és különböző irányban továbbfejleszthető gondolat-

osíra lappang, s ezért hamarosan azt a jelszót írja zászlájára, hogy „Kanthoz visszatérni annyit tesz, mint túlhaladni rajta“. Ennek az elvnek megfelelően az újkantianizmus maga is több irányra oszlik s végeredményben Kant történeti rendszerének felbomlásához vezet. Ebben a bomlásban előtérbe jut az, ami a történeti Kantban idő- és történetfeletti, s egyben számos olyan vonása kerül megvilágításra, amely közelebb hozza őt az aristoteles-szenttamási filozófiához. Így kitűnik például, hogy az ismeretelmélet terén az újkantianizmus kritikai idealizmusát csak egy hajszál választja el a kritikai realizmustól. De kitűnik az is, hogy az a Kant, aki olyan határozottan állást foglalt a spekulatív metafizikával szemben, maga is tele van metafizikával; természetesen a szónak abban a józan értelmében vett metafizikával, amelyet Aristoteles is képviselt; ez a körülmény, a nagy eltérések ellenére is, közelebb hozza őt „a józan ész egyetemi testvérehez“, a skolasztikához. Az újkantianizmusnak ú. n. értékelméleti vagy délnémet iránya végül a tapasztalati valóság és az érték dualizmusának letompításával, valóságnak és értéknek a kultúra, a társadalmi és történeti lét többértű fogalmában való összekapcsolásával, szoros érintkezésbe jut az új-hegelianizmusnak századunkban megerősödött filozófiai áramlatával, s ezzel Aristoteleshez és Szent Tamáshoz, sőt az ens et bonum convertuntur elvéhez is közeledik. Amikor pedig *Rickert* Kant „intelligibilis világát“ a kulturális valóságba helyezi bele, s mint a történeti és társadalmi jelenségek testi-lelki valóságától hordozott jelentések, célok, eszmék, egyszóval szellemi tartalmak világát fogja fel, talán nem is marad messze az „universalia in rebus“ gondolatától.

A másik oldalon viszont XIII. Leo óta a *neoskolasztikus* filozófia is hatalmas lendületet vesz s minden erőfeszítést megtesz arra, hogy Szent Tamás filozófiai világképét a modern természettudománnyal összhangba hozza. Ezzel viszont a skolasztika közeledik a természettudományos világfelfogáson felépült újkori filozófiához.

S végül az utolsó félszázadban a már említett újkanti, újhegeli és újskolasztikus áramlatokon kívül olyan önálló filozófiai irányok fejlődnek ki, amelyek egyrészt teljes tudatában vannak a kanti és a Kant utáni modern filozófia eredményeinek, — s kapcsolatuk különösen Hegelhez nem egyszer szembeötlő, — de amelyek másrészt kétségkívül a skolasztikában gyökereznek. Gondolok itt első-

sorban a *Husserl-féle fenomenológiára* és *Nicolai Hartmann aporetikus metafizikájára*, Ezekben már mintha a szintézis elemei kezdenének jelentkezni az utolsó száz év szünni nem akaró analízisei után. A Brentano és Bolzano nyomán járó Husserl egyben újkantiánusnak vallja magát;³ napjaink legnagyobb filozófusa, Nicolai Hartmann pedig, bár maga is egy Aristoteles értelmében vett ontológiát törekszik felépíteni, mégis azt tartja, hogy Kant fellépése fordulópontot jelent a metafizika történetében, amely nem folytatódhatik úgy, mintha a kanti kritika nem lett volna;⁴ ugyancsak ő igen alapos vizsgálódással igyekszik a kanti filozófiában rejlő időfeletti elemeket kimutatni.⁵ A skolasztikus gondolkodás felelevenedésére vall végül az a fontos szerep is, amelyet a fenomenológiában az „essentia” és „existentia” skolasztikus megkülönböztetése, Nicolai Hartmann felfogásában pedig az ontológiai értelemben vett kategóriák kérdése és az universaliák kérdése játszik.

Ha az a helyzetkép, melyet a fenti fejtegetések az általános filozófia mai állásáról felvázolni megpróbáltak, találó, akkor levonhatjuk belőle azt a következtetést, hogy *napjaink bölcséletének nem lehet fontosabb, szebb és idősebb feladata, mint az, hogy a történeti folytonosságot az ókori és középkori s másrészt az újkori filozófia között, a philosophia perennis szellemében, helyreállítsa.* Előbbi fejtegetéseimből következnek az is, hogy a régi és az új filozófiai gondolatok nagy szintézisének lényegileg az aristoteles-szenttamási rendszer időfeletti tartalmának és a kanti gondolkodás időtálló elemeinek összehangolásával kellene megtörténnie. Ezt a gondolatot lehet azonban egy bizonyos — éspedig nem jelentéktelen — árnyalati eltéréssel akként is kifejezni, hogy a szóbanforgó nagy szintézis útja a szenttamási bölcseletnek a modern szaktudományokkal és az újkori filozófiai felfogásokkal való szembesítésén keresztül vezet.

³ V. ö. Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin u. Leipzig, 1935. 255. l.

⁴ Ugyanott, Vorwort, X. 1. — V. ö. Schütz Antal: A bölcsélet elemei, 2. kiadás, Budapest, 1940. 109. l.: „Kant művének óriási hatása volt; és maradandó eredménye, hogy ezentúl metafizikai tárgyalásokat nem lehet folytatni kritikai megalapozás nélkül.”

⁵ V. ö. Nicolai Hartmann: Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie. (Kant-Studien, Bd. XXIX, 1924, 160—206. ll.)

II.

3. A philosophia perennis eszméje szolgálatának ezt az utóbb említett útját választotta *Schütz Antal* nemrégén megjelent „*A bölcelet elemei*” című hatalmas munkájában. Ez a mű több mint kétszeres terjedelemre nőtt „második átdolgozott kiadása” az 1927-ben megjelent „*A bölcelet elemei Szent Tamás alapján*” című munkának, amely „az első teljes és rendszeres magyar skolasztikai összefoglalás” akart lenni,⁶ de már akkor jelentősen több volt annál. A második kiadás tartalmában egészen új kérdésekkel bővült, külső alakjában pedig szinte teljesen megváltozott, mint-hogy beosztásában egészen a bölcelet mai problematikájához igazodott. Ez a gyökeres szerkezeti változás s az a jelentős tartalmi kibővülés, mely éppen a legújabb filozófiai kutatások bemutatása folytán állott elő, rendkívüli módon emeli *Schütz* munkájának értékét. Könyvét olvasva a legfrissebb aktualitások, a legmodernebb filozófiai kérdések közt járunk s csupán a kérdésekre adott feleletekből hangzik felénk a sokévszázados bölceség, helyesebben: a szenttamási gondolat és az újkori tudomány és filozófia vitája. Ebből a vitából igyekszik szerzőnk leszűrni az igazságot. Munkája valóban a szenttamási bölceletnek a modern szaktudományokkal és az újkori filozófiai felfogásokkal való szembesítése s ezen keresztül törekvés az után a philosophia perennis után, amelynek jelszavát könyve címlapjára írta s amelynek főszlopait Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Duns Scotus, Descartes, Leibniz, Kánt és Hegel alakjában látja.⁷

Fentebb kifejtettem, hogy ennek a nagy szintézisnek a létrehozatala, a régi és új bölcelkedés kontinuitásának helyreállítása a mai filozófia legfontosabb, legszebb és legidősebb feladata. *Schütz* művének jelentőségét pedig abban látom, hogy a mai tudás minden eszközével ezt a hatalmas feladatot szolgálja.

E nehéz feladat szolgálatára a mai magyar filozófia képviselői közül senki sem olyan alkalmas, mint *Schütz Antal*. Pedig vannak igen kiváló bölcelőink. Vannak, akik Böhm Károly nyomdokain haladva számos értékes alkotással gazdagították irodalmunkat; nézetem szerint azonban

⁶ *Dr. Schütz Antal: A bölcelet elemei Szent Tamás alapján*, Budapest, 1927. Előszó, IV. l.

⁷ *Schütz Antal: A bölcelet elemei. Második átdolgozott kiadás*. Budapest, 1940. 207. l.

a kantianizmus napjainkban bomladozóban van s ezért nem e grandiózus rendszerhez való ragaszkodással, hanem egy átfogóbb szintézisre való törekvéssel kell a jövő fejlődés útját szolgálnunk. Van egy bölcseleti problémák népszerűsítésére hivatott, világosfejű és színestollú filozófiatörténészünk is; őt azonban inkább a finom történeti analízis foglalkoztatja, mint az új filozófiai világkép kialakítására törő szintézis. Van egy istenáldotta, robusztus filozófus tehetségünk, aki éppen a nagy szintéziseknek mestere; de őt meg nem túlságosan érdeklik a metafizikai kérdések. S van végül egy ragyogó metafizikai fantáziával megáldott bölcselőnk is; a létrehozandó filozófiai szintézis azonban nem annyira fantáziát, mint inkább végtelen óvatosságot követel meg és azt az áldozatos lemondást, amellyel Schütz Antal írja művének előszavában, hogy: „Nem az én bölcseletemet akartam adni, hanem a bölcseletet, a philosophia perennis értelmében“. Éppen ez a két tulajdonsága: a philosophia perennis gondolata iránti teljes odaadása s gondolkodásának végtelen óvatossága és megfontoltsága az, ami Schütz Antalt annyira alkalmassá teszi annak a nagy feladatnak a szolgálatára, amelynek megoldását napjaink filozófiájától a szellemtörténeti helyzet követeli. Hozzájárul e tulajdonságaihoz még az az óriási tudásanyag is, amely felett Schütz rendelkezik, nemcsak az egész filozófiai irodalom, hanem úgyszólván az összes szaktudományok terén is. Éppen az olyan mély gondolkodók mint ő, többnyire nem törődnek a részletekkel; annyi alapos részletismeretnek az összegyűjtéséhez tehát, amennyit nála találunk, valóban bámulatos szerzetesi szorgalom volt szükséges. Hogy azonban mit jelent ez a szaktudományok terére is kiterjedő tájékozottság akkor, midőn Szent Tamásnak a modern tudománnyal való szembesítéséről van szó, azt kiemelnem, azt hiszem, felesleges.

Az elmondottak alapján azt hiszem nem túlzok, ha Schütz Antal műve második kiadását az újabb magyar filozófiai irodalom egyik legnagyobb eseményének tekintem és ha az 1940-es évet, amelynek végén megjelent, filozófiánk történetében hasonlóan fontos dátumnak tartom, mint az 1906-ost, midőn Böhm Károly „Axiológiája“, s mint az 1920-ast, mikor Pauler Ákos „Bevezetés a filozófiába“ c. munkája napvilágot látott. Azt hiszem, nem vétek e két nagy filozófus emléke ellen, ha Schütz Antalt velük párhuzamba állítom. Böhm Károly a nagy Königsbergi Bölcs követője, de jelentősen túllép annak rendszerén s magyar

földön megelőzi a Rickert-féle értékelméletet. Schütz Antal a Doctor Angelicus követője, de ő is túllép e rendszeren, midőn azt az újkori tudománnyal és filozófiával összehangolni törekszik. Pauler Ákos viszont önálló és eredeti magyar filozófiai rendszert alkot meg, míg Schütz Antal „nem a saját bölceletét akarja adni“. De ezzel szemben milyen kanyargós Pauler útja a pozitivizmuson és a kantizmuson át a saját rendszeréhez és milyen egyenes a Schützé, mely kezdettől fogva a tomizmus.

4. Fentebb, az utolsó száz év filozófiai fejlődésének tanulságait levonva, a régi és az új filozófia szintézisének útját az aristoteles-szenttamási rendszer időfeletti tartalmának és a kanti gondolkodás időálló elemeinek összehangolásában kerestem. Megjegyeztem azonban, hogy ezt a gondolatot egy bizonyos árnyalati eltéréssel akként is kifejezhetjük, hogy a szóbanforgó szintézis útja a szenttamási bölceletnek az újkori tudománnyal és filozófiával való szembeállításán keresztül vezet. Számomra a philosophia perennis útjának e kétféle megfogalmazása valóban csak árnyalati eltérést jelent, minthogy az újkori természet-tudomány legnagyobb filozófusának s az újkor legjelentősebb bölcelőjének Kantot tekintem. Kétségtelen azonban, hogy az újkori filozófiai fejlődésnek más megítélése mellett az említett árnyalati eltérés igen jelentős különbséggé fokozódhatik. Mindez attól függ, hogy milyen tágra, vagy milyen szűkre szabom az aristoteles-szenttamási rendszer örökérvényű meglátásainak területét s hogy másrészt soknak vagy kevésnek ítélem-e azt az időfeletti tartalmat, amely az újkori bölceletben és különösen a kanti kritikában található.

Utaltam már arra is, hogy Schütz Antal a philosophia perennis útjának kétféle megjelölése közül csupán a másodikat fogadná el. Ehhez most még hozzá kell fűznöm azt a kiegészítést, hogy Szent Tamás bölceletének az újkori tudománnyal és filozófiával való szembeállítása is azzal az eredménnyel végződik nála, hogy a modern tudomány beilleszthető az Aquinói filozófiájának keretei közé és hogy az újkori filozófia gondolatkincséből nagyban-egészében csak az fogadható el időállóan, ami az aristoteles-szenttamási elvek elmélyítésének és differenciálásának vagy az ottani problémáknak újakkal való kiegészítésének tekinthető. Azt hiszem, joggal mondhattam tehát, hogy Schütz gondolkodásának útja egyenes és töretlen: jelen művében is hű maradt Szent Tamás szelleméhez.

Schütz Antal tárgyilagos igazságra való törekvését azonban semmi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy *Kant*tal szemben is elfogulatlan. Sőt, amint láttuk, Kantot egyenesen a *philosophia perennis* „főoszlopai“ közé helyezi, pedig az újkoriak közül Kanton kívül csak Descartes-ot, Leibnizet és Hegelt részesíti ebben a megtiszteltetésben. Igaz, megjegyzi, hogy Descartes és Kant „mint nagy kérdezők“ jönnek tekintetbe. Ennek ellenére azonban az összes újkori filozófusokkal együttvéve sem foglalkozik könyvében annyit, mint Kanttal egymagában, úgy hogy művéből Kantnak elég részletes képét nyerjük, míg Descartes-ot, Leibnizet és Hegelt csak nagy vonásokban ismerteti. Hogy Kantot, mint nagy „kérdetőt“ értékeli, abban is sok igaz meglátás nyilatkozik meg, mert hiszen a kanti bölcsesség egyik tétele éppen az, hogy a filozófiai belátás mértéke: tudni azt, hogy józanul mit kérdezhetünk. Annak pedig, hogy Kantot csak mint „nagy kérdezőt“ állítja oda, nézetem szerint az a magyarázata, hogy Schütz szeme előtt csupán Kant történetileg adott rendszere lebeg. Ha úgy, amint azt a skolasztikához elég szoros szálakkal fűzött Nicolai Hartmann megtette, a kriticismusnak a történeti Kant mögül kibontakozó időfeletti gondolatait kereste volna, bizonyára talált volna köztük olyanokat is, amelyek Szent Tamás alapfelfogásával is összeegyeztethetők.⁸

Csupán egyetlen olyan állítást találtam Schütz nagy munkájában Kantról, melyet ez. nézetem szerint, egyáltalában nem érdemel meg. Egy ízben ugyanis Schütz „a valósi meggyőződést pusztító Kant-féle racionalizmus“-ról beszél.⁹ Igaz, hogy ezt a megjegyzést a tradicionalizmus ismertetése közben teszi és nem egészen világos, hogy az a saját felfogását híven fejezi-e ki; mégis az a körülmény, hogy az Schütz Antal könyvében előfordul, megokolja, hogy erre a kérdésre röviden kitérjek.

Ismeretes, hogy Kant Isten létét tapasztalati úton nem tartotta bizonyíthatónak. Ismeretes az is, hogy a szokásos metafizikai következtetések útján sem tartotta annak, s hogy az ú. n. ontológiai, kosmológiai és physicoteológiai istenbizonyításokat elvetette. Bizonyos azonban az is, hogy Kant Isten létét az erköles metafizikájával bizonyíthatónak tartotta. Bizonyos az is, hogy az erkölcsi bizonyítást a

⁸ Igen érdekes párhuzamot lehetne vonni például a kanti *apriori* és az *universalia in rebus* felfogása közt. V. ö. Nicolai Hartmann: *Grundlegung*, 274., 277., 286. ll.

⁹ Schütz: *A bölcsélet elemei*, 2. kiadás, 99. l.

teorétikus bizonyításnál előbbrevalónak vette: a praktikus ész primátusának ez az értelme. És bizonyos az is, hogy amidőn a tapasztalati tudás határait szigorúan kimérte, olyan óvatosan járt el, hogy ennél a határrendezésnél, a tapasztalati tudáson túli részben, a hit számára is bőven maradjon hely. Aki pedig Kant életét és egyéniségét ismeri, tudja, hogy — ha volt szívügye ennek a csupa-ész embernek, — akkor az kétséggkívül az volt, hogy vallásos hitét a filozófia szédítő magasságaiban is megőrizhesse.

Kantot lehet cáfolni, tanításait egyiket a másik után elvetni, de egyet nem lehet: nem lehet őt valláspusztítónak és vallásrombolónak bélyegezni. Kantnak ez a megbélyegzése az újszolasztikus irodalomban, sajnos, szinte általánosan szokásos, úgy hogy Schütz fent idézett megjegyzését is csupán e sajnálatos szokás egy önkéntelen megnyilatkozásának vélem. Még elszomorítóbbnak tartom azonban azt, hogy az említett irodalomban akadnak olyan munkák is, amelyek annyi lekicsinyléssel és fölényes megvetéssel beszélnék Kantról, hogy az embernek, ha komolyan venné őket, azt kellene hinnie, hogy az újkori gondolkodásnak ez a legnagyobb alakja züllött csavargó a filozófusok királyi gyülekezetében. Azt hiszem, Szent Tamás egyáltalában nem szorult reá arra, hogy Kanttal szemben ilyen módon védjék meg. Szent Tamás, aki olyan fenségesen nyugodt hangon vitázik azokkal az argumentumokkal, amelyek Isten léte ellen szólnak,¹⁰ bizonyára nem használta volna a lekicsinylés hangját azzal a Kanttal szemben, aki az erkölcsi világ egész súlyát dobta a serpenyőbe Isten léte mellett argumentum gyanánt. Különben is meg kell jegyeznem, hogy az ú. n. ontológiai istenbizonyítékot Szent Tamás sem fogadta el. És fontos tudni azt is, hogy a tudás és a hit területét ő is szigorúan elválasztotta egymástól: „Lehetetlen, — mondja, — hogy valamiről ugyanazt tudjuk és higyjük... Hit és tudás ezért nem ugyanarra irányulnak.”¹¹ Semmi sem áll tehát Szent Tamástól olyan távol,

¹⁰ *Summa theologica*, I. quaestio 2, art. 3.

¹¹ *Summa theologica*, Secunda secundae, quaestio 1., art. 5.: „Impossibile est quod ab eodem scitum et creditum... Quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum.” — A *Summa th.* I. qu. 2. art. 1. szerint Istennek nem mi-voltát, hanem létét tudjuk. — V. ö. Schütz *Antal*: Titkok tudománya, Budapest, 1940. 346. l.: „Végül pedig Szent Tamás nagyon is tisztában volt az istenbizonyító gondolatmenetek határaival. Amikor éppen a bevezető fejtegetésekben hangsúlyozza: Istenről inkább tudjuk azt, hogy mi nem, mint azt, hogy mi; mikor azt bizonyítja, hogy Isten

mint az, hogy vallási hittételek bizonyítását kívánja meg a filozófiától.¹²

Nicolai Hartmann szerint „Kantnak tiszta és szenvedélytől mentes szeme van az Örökkévaló számára. Az előtte járt s utána jött nagy rendszer-alkotók között olyan ő, mint a józan a megrészegültek körében...”¹³ Nézetem szerint éppen ez a nagy józanság az, ami a szintén rendkívül józan Szent Tamáshoz is közelhozza. S ha szabadna egy személyes megjegyzést is tennem, akkor azt mondanám, hogy magam nem vallom magamat kantiánusnak, mert sem a kanti ismeretelmélet jellegzetes alapfelfogását, az idealizmust, sem a kanti formális etika gondolatát nem tudom elfogadni. De mégis, nincs még egy újkori filozófus, akit annyira minden habozás nélkül a görög gondolat-óriások mellé tudnék állítani, mint Kantot.

5. Az igazságkeresőnek a tárgyilagosságával szemléli Schütz Antal nagy mesterét, *Aquinoi Szent Tamást* is. Távol áll attól a felfogástól, amelyet Brentano „szörnyűségesnek” mondott és amely szerint Szent Tamás a filozófiát véglegesen lezárta volna, úgy hogy e téren nem volna már más teendő, mint tanait magyarázni és új ellenvetésekkel szemben megvédeni.¹⁴ Bármilyen nagy csodálattal legyünk is az Aquinoi bámulatos műve iránt eltelve, —

lényegesen és mérhetetlenül meghaladja elménket, mikor mindjárt a *Summa* elején (I. 1, 4.) szükségesnek mondja — az istenismeret számára is — a kinyilatkoztatást, akkor nem tesz egyebet, mint minden nagy gondolkodó, mikor a legjelentősebb ismerettárgyakra nézve a tudományos vizsgálódás koronáját a *docta ignorantia*-ban látják. — Ez a *docta ignorantia* különben nincs is nagyon messze attól, amit nem egészen helyesen kanti *agnoszticizmus*-nak neveznek. Egyébként a tradicionalisták nemcsak metafizikailag, de etikailag sem tartják Isten létét bizonyíthatónak (v. ö. Schütz: A bölcselet elemei, 99. l.), s mégsem nevezik őket vallásrombolóknak.

¹² Ezekben a fejtegetésekben, amelyek a tudás és a hit területének elhatárolására vonatkoznak s az akaratnak a hitbeli megismerésben játszott szerepét hangsúlyozzák, de általában Szent Tamásnak a megismerés mivoltára vonatkozó felfogásában, nézetem szerint, a kanti kritizmus nem egy csíráját lehetne felismernünk már; például: „Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum.” (*Summa* th. I. 50. 2., idézi Schütz, i. m., 106. l.)

¹³ *Nicolai Hartmann*: Diesseits von Idealismus und Realismus, 167. l.: „Kant hat den geklärten, leidenschaftslosen Blick für das Ewige. Er ist inmitten der grossen Systembildner vor und nach ihm wie ein Nüchterner unter Trunkenen, von denen jeder für sich seinen Traum träumt.”

¹⁴ *Franz Brentano*: Thomas von Aquin. (Kisebb értekezéseinek „Die vier Phasen der Philosophie“ c. gyűjteményében, Leipzig, Meiner, 1926, 77. old.)

quot articulos scripsit, tot miracula edidit, — azzal tisztában kell lennünk, hogy filozófiai rendszerét éppen úgy nem lehet ma már mindenestől feleleveníteni, mint ahogy az aristotelesi metafizikát sem lehet mindenestől elfogadni.¹⁵ Szent Tamás óta közel hétszáz esztendő telt el, s róla mint korának leginkább haladó szellemű filozófusáról lehetne legkevésbé feltételezni, hogy — ha ma élne — ennek a hétszázéves fejlődésnek eredményeit teljesen figyelmen kívül hagyná, s hogy egykori megállapításaihoz mindenben ragaszkodnék. A philosophia perennis szellemében Szent Tamásnál is csak arról lehet szó, hogy a saját korával történetileg összefüggő rendszeréből a történet- és időfeletti elemeket kiválasszuk. Ezt teszi tulajdonképpen Schütz Antal is; kétségtelenül abban az erős meggyőződésben, hogy mesterének rendszeréből alapjában véve csak azokat a részeket kell feladnia, melyek a mai biztos természetismerettel ellenkeznek,¹⁶ a rendszer filozófiai alapjai azonban a modern felfogásokkal szemben is fenntarthatók vagy ezekkel *kiegészíthetők* szerinte. Ilyen értelemben szembesíti Szent Tamást a modern problémákkal és valóban kevés könyvtett akkora szolgálatot a skolasztikus felfogások felélesztésének, mint Schütz Antal munkája.

E műnek a Doctor Angelicus gondolatkincsének feldolgozásánál *három* feladattal kellett megbirkóznia.

Először is el kellett választania a „Summa theologiae” szerzőjének filozófiai felfogását a teológiáitól. Mert bármilyen éles különbséget tesz is Szent Tamás elvileg tudás és hit között, műveiben ennek a kettőnek területe összefolyik. Schütz Antal munkájának első felében, — a gondolkodás bölceletében, — tisztára filozófiát ad, a vallásos hit tekintetbevétele nélkül. Műve második felében, — a lét bölceletében, — ugyancsak erre törekszik, ez a törekvése azonban, — szerény nézetem szerint, — nem mindenütt járt teljes sikerrel. Nem azt kifogásolnám, hogy a metafizikában eljut az Abszolútum, az Isten, gondolatához. Szívvel-lélekkel elfogadhatjuk azt a szép idézetet, mellyel munkáját lezárja: „Das ist das Ende der Philosophie, zu wissen, dass wir glauben müssen”; elmondhatjuk vele, hogy „a bölcelet elvégezte hivatását, mikor a vallási erők forrá-

¹⁵ V. ö. Nicolai Hartmann: Grundlegung, IX. old.: „Aristotelische Ontologie ist heute so wenig möglich, wie Wolfische. Aber als Problemquelle und Gehalt ist die eine wie die andere nicht zu entbehren.”

¹⁶ Schütz: A bölcelet elemei, 2. kiad. 360. l.

sáig elvitt”,¹⁷ hogy „a bölcselekedés vége a hívés kezdete”.¹⁸ De éppen azért, mert a vallásos hit csak a bölcselet *végén* jelenik meg, *előbb* nem segítheti a filozófust érvelése közben. Isten bizonyára megsegíti a bajbajutott embert, csupán a filozófust nem: a filozófus nem segíthet magán az Istenre való hivatkozással, ha érvei elfogytak. Ezt természetesen nem Schütz Antalra értem, akinek munkája minden kérdés érintésénél tele és tele van érvekkel. Felsorakoztatott filozófiai érveit azonban nem egyszer *megtoldja* az Istenre és hitbeli igazságokra való hivatkozással. Ez, művének tisztára filozófiai jellegét tekintve, zavarólag hat. Egy példával alább szolgálni fogok a természettudományokkal szemben elfoglalt álláspontja ismertetésénél.

A második feladat ugyanis, amellyel meg kellett birkóznia, Szent Tamásnak a modern természettudománnyal való szembesítése volt. E kérdésben Schütz Antal — úgy látom — fentartás nélkül a természettudomány oldalán áll. Az étellel foglalkozó modern természettudomány különben sincsen ellentétben az entelecheiákkal és forma substantiálisokkal telített világképpel, sőt megerősíteni látszik azt. Az élettelen természetet azonban az újkori természettudomány a mechanikai kauzalitás és a matematika segítségével magyarázza s felfogása nehezen hozható összhangba az aristoteles-szenttamási hylemorfizmus anyagelméletével. Schütz felfogása szerint „magától értetődik, hogy ami ebben az elméletben a mai biztos természetismerettel ellentétben áll, nem tartható fönn bölcseletileg sem.”¹⁹ Szerinte „a mai tényismeretek színe előtt csak arról lehet szó, hogy a legkisebb anyag-egyedek (az atomok, illetőleg elektronok, protonok vagy esetleg még kisebb részek) anyag és forma metafizikai komponenseiből állanak-e?” Ezzel a megszorítással, vagyis a modern természettudomány kutatási területén *túli* részben, megpróbálja a hylemorfizmus elméletét fenntartani. Ezt a felfogást azzal az érveléssel támogatja, hogy az élő lények hylemorfés módon vannak összetéve s így a természet egysége arra készlet, hogy ezt az összetettséget kiterjesszük az anyagra is. Ezt az érvelést megtoldja azonban azzal is, hogy a formákat Isten teremő

¹⁷ Ugyanott, 569. l.

¹⁸ Schütz Antal: Pauler és a keresztény bölcselet. (Athenaeum, XIX. 1933. 239. l.)

¹⁹ Schütz: A bölcselet elemei, 2. kiadás, 359—360. ll., v. ö. u. ott 316 l.

gondolataiként kell felfogni.²⁰ Nézetem szerint ez a bizonyítás nem egészen sikerült. Az élő lények analógiája nem bizonyíték, mivel a kérdés éppen az, hogy lehet-e a holt anyagot az élő lény analógiájára felfogni? Az Isten teremtető gondolatára való hivatkozás többet bizonyítana, mert azt mondaná, hogy ha minden Isten teremtető gondolatát fejezi ki, akkor a teremtető eszmét, az entelecheiát, az anyag metafizikai komponensét is fel kell venni. Ez a hivatkozás azonban, amint arról fentebb volt szó, nem segítheti a filozófust érvelése közben.

A harmadik feladat végül, amely Schütz Antal előtt állott, az, hogy Szent Tamást az újkori filozófiával és különösen a legújabb filozófiai áramlatokkal szembesítse. E kérdésről részletesebben kell szólnunk.

6. A legújabb filozófiai áramlatok közül különösen a Brentanora és Bolzanora támaszkodó *Meinong*-féle tárgyelmélet és a *Husserl*-féle fenomenológia, valamint a fenomenológiához közelálló *Nicolai Hartmann* volt Schützre nagyobb hatással. Ezek az irányok különben végsősorban maguk is a skolasztikára támaszkodnak. A fenomenológiai és tárgyelméleti irányok hatása nyilvánul meg egyrészt abban, hogy Schütz ismeretelméletében igen jelentős szerepet játszik az *intuición*, a tapasztalatfeletti valók közvetlen szemlélete, a „lényegszemlélet“, a „Wesensschau“,²¹ másrészt pedig abban, hogy létbölcseletében a tapasztalati létén kívül még *három másféle létrendet* különböztet meg: a metafizikai létrendet, az eszmei vagy ideális létrendet és az értékek létrendjét.²²

Kétségtelen, hogy az aristoteles-szenttamási világkép az egységes tapasztalati lét gondolatán alapszik s hogy a metafizikumot is mint a tapasztalati valóság lényegét, magját és gyökerét fogja fel. Minthogy a különbség a tapasztalati lét és a metafizikai lét között Schütz szerint is inkább gnoseológiai, mint ontológiai, vagyis a tapasztalhatóság és a nem tapasztalhatóság különbségén épül fel, kérdéses lehet, hogy a külön metafizikai létrend felvételére szükség volt-e? Bizonyos az is, hogy a metafizikai lét, az eszmei lét és az értékek létrendje a lét megsokszorozását jelenti és a platói ideák világára, a kantí intelligibilis világra és az újkanti „szellemi tartalmak“ világára emlékeztet. Úgy

²⁰ Ugyanott, 360. l., v. ö. 393. l.

²¹ Ugyanott, 96. l., 207. l.

²² Ugyanott, 246–249. ll.

látszik tehát, hogy Schütz Antal ebben a kérdésben inkább Platonnak, mint Aristotelesnek nyomdokain jár.

Schütz Antal azonban joggal válaszolhatná erre azt, hogy miután a tapasztalati létet az aristoteles-szenttamási felfogás értelmében magyarázta, ki kellett egészítenie ezt a felfogást azoknak a létredeknek a bemutatásával, amelyeket a tárgyméleti és fenomenológiai kutatás, valódi jelentőségük szerint, csak legújabbban fedezett fel.

Minthogy az elmondottakból kitetszőleg Schütz Antal felfogására igen jelentős hatással voltak a modern fenomenológiai vizsgálatok, legyen szabad mindenekelőtt a fenomenológia filozófiai értékére nézve tenni egy rövid megjegyzést. Bármilyen nagyok legyenek is a fenomenológia érdemei a filozófiai részletkutatások és különösen a logika területén, a fenomenológia filozófiai teljesítőképességében erősen kételkedem s egyáltalában nem tartom lehetségesnek azt, hogy a fenomenológia alapján egységes filozófiai világképet lehessen alkotni. A fenomenológia a maga sajátos alapfelfogásával, a valóságnak „zárójelbe helyezésével“ s a lényegszemlélet analízisével, tipikusan a részletek felé irányul, míg a filozófia az Egészre irányuló, sub specie totalitatis folytatott vizsgálat. A fenomenológiát, mint a filozófiai kutatás egyik módszerét, nem lehet tehát az önálló filozófia rangjára emelni. Az a filozófiai világkép, amely tisztára a fenomenológia alapján épülne fel, olyan volna, — hogy Aristoteles hasonlatát idézem, — mint a rossz tragédia, mely epizódok sorozatára bomlik fel.²³ Ezért használja fel Nicolai Hartmann is, aki pedig a fenomenológiához igen közel áll, a fenomenológiai elemzést csupán kiindulópontnak, amely fölé a létretegek szoros összefüggésének elméletét építi fel. Schütz azonban elutasítja ezt az elméletet, különösen annak a „támaszkodó“ szellemről (aufruhender Geist) szóló tanítását.²⁴

Mindazonáltal Schütz is igyekszik a különböző létredek összefüggésére is rámutatni. A lét analógiájáról szóló tanítás értelmében kifejezetten hangsúlyozza, hogy „a lét, a rendekre való tagolódás dacára is mélyen egységes“, hogy „a létredek egymásra vannak hangolva“.²⁵ A metafizikai lét szerinte a tapasztalati létnek „magja, forrása, gyökere“.²⁶ Kérdezem azonban, hogy miért csak a *tapasztalati* léttel

²³ *Aristoteles*: Metafizika, XIV. könyv, 3. fej., 1090 b.

²⁴ *Schütz*: A bölcsélet elemei, 2. kiadás, 337. l.

²⁵ Ugyanott, 254—255. ll.

²⁶ Ugyanott, 247. l.

van a metafizikai ilyen szoros viszonyban? Hiszen amikor szerzőnk a tapasztalati lét két nagy tartományának, a külső természetnek és a belső lelki világnak a metafizikáját tárgyalja, már azzal, hogy a lelki élet metafizikáját a „szellem metafizikájának” nevezi, elárulja azt, hogy itt többről van szó, mint a tapasztalható lelki jelenségek metafizikájáról. És valóban, e résznek mindjárt az elején eljut az értékrendhez, a platói ideák világához s felvetve azt a metafizikai kérdést, hogy mi a szellemiség gyökere, magja, lényege, úgy találja, hogy az: „az értékek iránti megnyitottság.”²⁷ Ha pedig az értékrendtől különböző létrendnek tekintjük az *eszmei* létet, úgy amint azt Schütz teszi, hogy ehhez is el kell jutnia, még pedig nemcsak a szellem, hanem már a természet metafizikájában is, az nyilvánvaló, ha meggondoljuk, hogy az eszmei lét tartományai gyanánt a matematikai tárgyakat, a vonatkozásokat és a notiákat jelöli meg. Schütz Antal maga is egyszer a *tapasztalati* lét egyik *metafizikai* komponensét, a forma substantialist, „az *eszmei* létrend tárgyának” nevezi.²⁸ máskor pedig az *értékkel* azonosítja;²⁹ ezzel azonban az eszmei és az értékrendet a metafizikaival és a tapasztalattal is kapcsolatba hozta. Két út is nyílt volna tehát a lét megbolygatott egységének helyreállítására: vagy az eszmei létet és az értékek világát lehetett volna a metafizikumba, az intelligibilis világba helyezni s ezt a tapasztalati valóság magjaként felfogni, vagy pedig a tapasztalati létet, az eszmei létet és az értékrendet mint egységes gyökérré, a metafizikumra lehetett volna visszavezetni. És valóban Schütz nemcsak arról beszél, hogy a metafizikai lét a tapasztalati lét magja, hanem a tapasztalati és az eszmei lét „találkozásáról” is; arról, hogy minden tapasztalati tárgy eszme-hordozó;³⁰ továbbá, hogy a tapasztalati lét rendje hangolva van az értékrendre is, hogy minden való egyuttal érték-hordozó is,³¹ hogy az eszmei lét „minden létrendet behálóz”, hogy „az értékrend minden lét értelmét tárja fel,”³² hogy „az ember az összes létrendek csomópontja”;³³ beszél végül „az értékrend metafizikai vo-

²⁷ Ugyanott, 333. l.

²⁸ Ugyanott, 316. l.

²⁹ Ugyanott, 283. l., 284. l.

³⁰ Ugyanott, 284. l., 283. l.

³¹ Ugyanott, 392. l., 393. l.

³² Ugyanott, 255. l.

³³ Ugyanott, 459. l.

natkozásról“ s arról, hogy az Abszolútum, Isten, „létezés és érték teljes egysége és egymásbaválása“.³⁴

És mégis, a különböző létrendek összefüggése laza és bizonytalan marad nála. Ha van csodálatosan szép, hatalmas tudást sugárzó s a filozófiai gondolat mélységeit feltáró munkájának számottevő fogyatékosága, azt éppen abban találom, hogy nem tudta a különböző létrendeket határozott rendbe s szerves egységbe kapcsolni össze. E ponton a fenomenológiai analízis maradt felül az Egészre irányuló filozófiai szemléleten.

Különösen nem tartom megokoltnak azt, hogy az eszmei létet az értékek létrendjétől különválasztja. Ha az eszmei létnek olyan heterogén tartományai lehetnek, mint a matematikai tárgyak, a vonatkozások és a notiók régiója, s az értékrendnek olyan különböző szakaszai, mint a logikai, az erkölcsi, az esztétikai és a vallási érték, akkor a *principia praeter necessitatem non multiplicanda* elvének értelmében az értékek világát is nyugodtan az eszmei lét fogalma alá foglalhatjuk, s így ennek nem három, hanem hét „tartománya“ volna. Hiszen a logikai elvek és a matematikai elvek közt kisebb a különbség, mint a logika és az erkölcs vagy az esztétikum között, a matematikai tárgyak vagy a vonatkozások pedig távolabb állnak a notióktól, mint ezek az erkölcsi és esztétikai tartalmaktól.

Schütz Antal maga is egy helyen az értéklétet az eszmei lét alá foglalja³⁵ s különösen a *logikumot* illetően érzi, hogy az éppúgy sorozható az eszmék, mint az értékek közé. Ezért nem tartja kizártnak, „hogy a tüzetesebb tárgyelméleti vizsgálat majd a logikumot valaha egy külön, ötödik létrendbe helyezi, melyet jellemez, hogy létformája értékrendi, a többi létrendhez való viszonya pedig eszmei rendi“.³⁶ Szerény nézetem szerint azonban a logikum sajátos voltának figyelembevételére nem egy ötödik létrend felvétele mellett, hanem éppen ellenkezőleg az értékvilág és az eszmei lét összekapcsolása mellett szó. S ezen az egységesítő úton egy további lépés lehet azután az eszmei létnek és a tapasztalati valóságnak az összekapcsolása. Végtelen józanság nyilatkozik meg abban az aristoteles-szenttamási felfogásban, amely a platonai ideákat belehelyezte a létező egyedekbe s a lét egységes fogalmát a tapasztalati való-

³⁴ Ugyanott, 400 l., 402. l.

³⁵ Ugyanott, 164. l.

³⁶ Ugyanott, 384. l.

ságra alapította. Ebbe az egységes létbe egyaránt belefért a forma substantialis és a materia prima, a potentia és az actus, az essentia és az existentia, az universale és a res kettősége, s egységét nem bontotta meg a létformák hierarchiája és az individuatio változatossága.

A fenti idézetek bizonyítják, hogy Schütz Antal is törekszik a létnek erre az egységesítésére. Hogy ez a törekvése nem járt teljes sikerrel, hogy nem sikerült egy olyan egységes létfogalmat megalkotnia, amelybe az ő különböző létrendjei, mint *momentumok* olvadnának bele, ezt jelöltem meg fentebb nagy műve legjelentősebb hiányának. Most azonban ehhez még hozzá kell fűznöm azt, hogy ez a fogyatékosság sem Schütz Antal hibája, mert hiszen a különböző létrendekre vonatkozó tárgyelméleti és fenomenológiai kutatások, nagyon értékes eredményeik ellenére is, annyira befejezetlen, hogy ne mondjam kiforratlan állapotban vannak a jelen pillanatban, hogy Schütz munkájának már az is nagy érdeme, hogy ezeket az igen korszerű kutatásokat bemutatta s őket az aristoteles-szenttamási filozófiával összeegyeztetni törekedett.

7. Az a körülmény, hogy az értékek világát, mint önálló létrendet fogja fel, nehéz problémává teszi Schütz Antal számára az „*ens et bonum convertuntur*” elvét valló szenttamási tan elfogadását. Mert hiszen a tapasztalati valóságnak és az értékek nem tapasztalható világának külön létrendek gyanánt való szembeállításuk nem az *értékkozmologizmus* álláspontjára, hanem a lét és az érték *kanti dualizmusához* vezet. S valóban, Schütz Antal a „bonum”-ot nem is sorolja a transcendentálék, vagyis az egyetemes léthatározományok közé.³⁷ Szerinte „nem azért értékes valami, mert van, akár a tapasztalati, akár a tapasztalatfölötti létrendben”.³⁸ Az értékek világáról pedig azt tanítja, hogy: „Külön világ az, amely nem egyszerűen azt mondja: ismerj el; hanem: valósíts meg! Szava nem egyszerűen a „van”, hanem a „kell”; nem az *ö* hanem a *déon*; nicht Sein, sondern Sollen.”³⁹ Az értékek mivoltának ez a meghatározása, nézetem szerint, teljesen megfelel az újkantianizmus értékelméleti irányának. Hogy az újkantianizmus, amely létnek csupán a tapasztalati valóságot tekinti, az értékeknek nem „létet”, hanem csupán „érvényességet” tulajdonít,

³⁷ Ugyanott, 251. l., 392. l.

³⁸ Ugyanott, 385. l.

³⁹ Ugyanott, 385. l.

míg Schütz, ha nem is tapasztalati létezés, de mégis létet tulajdonít nekik, ezt nem tartom egyébnek, mint a *terminológia* különbségének, mert hiszen az értékek létformája Schütz szerint is az „értényesség”.⁴⁰ És különben is Schütz szerint „lét” már „az a valami, ami ítélet tartalma lehet”,⁴¹ sőt lét szerinte a „nem-lét” is, még pedig eszmei lét;⁴² Schütz lét-fogalma tehát olyan tágon van megállapítva, hogy abban az újkantianusoknak az értékek „értényességéről” vallott felfogása is elfér.

Schütz Antal értékelméletének legérdekesebb fejtegetései most már kétségkívül azok, amelyek egy szellemes és mélyenjáró magyarázat segítségével összhangba akarják hozni az értékek létrendjének önállóságáról vallott felfogását az *ens et bonum convertuntur* elvével. Szerinte ez „a scholasztikus tétel csak azt jelentheti, hogy minden való egyuttal *értékhordozó*”⁴³ s ez nem ellenkeznék azzal a saját felfogásával, hogy „a létezés rendje magában nem az értékek rendje; de lehet értékek hordozója, negatív értékek hordozója is, és ennyiben rossz is lehet”.⁴⁴ Érdekes, hogy szinte ugyanezt mondja az újkantianizmus értékelméleti iránya, így Rickertnek az értékes valóságról szóló tanítása is. Bizonyos azonban az is, hogy ebben a tanításban az újkantianizmus már a hegelianizmussal s ezen keresztül Aristotelesszel és Szent Tamással is érintkezik. Schütz Antal magyarázata tehát egy olyan kérdésre irányítja figyelmünket, amelynek megoldásánál ezek a filozófiai irányok igen közel jutnak egymáshoz.

Nézetem szerint azonban Schütz Antal felfogása is csak igen közel jut, de nem egyezik meg teljesen ebben a kérdésben a skolasztikus felfogással. Egyrészt igen nehéz a *negatív értéket*, vagyis az értékellenességet a *bonum* fogalma alá vonni; s az ilyen értelemben felfogott rosszat pedig léthiányként sem lehetne magyarázni, hisz a skolasztikus felfogás szerinti *malum*, ha hiányos lét is, mégis lét, és amennyiben lét, annyiban jó. Másrészt pedig úgy látom, hogy az *értékhordozó* fogalma tulajdonképpen az *értékmegevalósításra* utal s így ez a fogalom csupán az *emberi kultúra* világában alkalmazható. Schütz Antal maga is, midőn az *értékhordozó* fogalmát magyarázza, arra mutat rá,

⁴⁰ Ugyanott, 248. l.

⁴¹ Ugyanott, 244. l.

⁴² Ugyanott, 289. l.

⁴³ Ugyanott, 393. l.

⁴⁴ Ugyanott, 395. l.

hogy „az ember tevékenységében és műveiben értékeket tud vallani és megvalósítani”,⁴⁵ reámutat arra is, hogy „a létet mint olyant jónak csak annyiban mondhatjuk, amennyiben célokat valósít, tökéletességre tör és azt el is éri”.⁴⁶ A célosság pedig szerinte végelemzésben mindig lélekre, értelmes akaratra megy vissza.⁴⁷ Az emberi kultúra világán kívül eső természet jelenségeit azonban a modern természettudomány nem mint valamely értelmes akarat érték-megvalósító tevékenységét fogja fel. E szerint az érték-hordozó fogalma valóban csupán a történelem, társadalom és kultúra világában volna alkalmazható. A mechanikai kauzalitás szerint igazodó természetben tehát az *ens et bonum convertuntur* elve még abban a Schütz-szerinti értelemben sem érvényesülhetne, hogy minden való érték-hordozó.

Ezzel eljutottunk annak a belátásához, hogy a lét és az érték viszonyának meghatározásánál milyen döntően fontos szerepet játszik a *természetfilozófiai* felfogás. Schütz Antal idevonatkozó felfogását már ismertettem. Láttuk, hogy bizonyos megszorításokkal az élettelen természetre vonatkozólag is fenntartja a hylemorfizmus elméletét, a holt anyagot megelékesíti s azt vallja, hogy a természet tárgyai is mind pontosan valósítják az Isten teremtő gondolatait. Ha azonban a természetet *így* értelmezem, akkor valóban: „ami van, az létisége erejében Isten keze-jegyét hordja” s szükségkép jó,⁴⁸ a bonum, egyetemes léthatározmány s az *ens et bonum convertuntur* elve *minden külön magyarázat nélkül* is evidens és érvényes. De ekkor nincsen is szükség és nincsen is lehetőség a tapasztalati létnek és az értékrendnek két külön létrendként való felfogására, mert hiszen az értékek világa a tapasztalati világot mindenestől magábazárja. Hogy Schütz Antal mégis szükségesnek látta külön létrendként fogni fel az értékek világát, annak végső okát abban gyanítom, hogy az élettelen természetnek a természettudomány számára hozzáférhető birodalma lebeg szemei előtt. Láttuk ugyanis, hogy szerzőnk a hylemorfizmus elméletét csupán a modern természettudomány kutatási területén *túl* akarja az élettelen természetre is alkalmazni. Annak a dualisztikus felfogásnak, amelynek nyomait a lét és érték kérdésében Schütznel meg-

⁴⁵ Ugyanott, 392. l.

⁴⁶ Ugyanott, 395. l.

⁴⁷ Ugyanott, 250–251. ll., 349. l.

⁴⁸ Ugyanott, 394. l.

találhatjuk, *végső* forrását tehát inkább a modern természettudományban, mint a kanti filozófiában keresném. A természettudománynak az újkori filozófiai gondolkodásra gyakorolt nagy hatását bevezető fejtegetéseimben különben igyekeztem kidomborítani s Kantot is elsősorban mint az újkori természettudományos világkép nagy filozófusát állítottam oda.

Hogy Schütz Antal bölcséletében a lét és érték dualizmus, bár letompított hangon, de mégis jelentkezik, az nem lephet meg. Ez a dualizmus ott rejtőzik ugyanis a *monista* felfogások mélyén is. Ott van a *szenttamási* filozófiában is, ahol a létteljesség és a léthiány ellentétben vagy a debita perfectio meglétének és megnemlétének különbségében az értékvilág sajátos polaritása jelentkezik. És megvan Hegel rendszerében is, ahol a „wahre Wirklichkeit“ és a „faule Wirklichkeit“ vagy az eszméjét tökéletesen megvalósító és tökéletlenül megvalósító létezők ellentétében találjuk meg. Figyelemreméltó viszont, hogy nincsen olyan *dualista* rendszer sem, amely végső sorban ne a monizmus felé törekednék. A lét és érték, a teorétikus és a praktikus ész *kanti* dualizmusát a praktikus ész primátusa foglalja egységbe. Az *újkantianizmus marburgi vagy módszertani iránya* a tapasztalati valóság és az érték dualizmusát olyan éles elentétté fokozza, hogy az szinte kiengesztelhetetlennek látszik. És mégis, mikor a természetet a természettudományos állítások összességével azonosítja, ezzel az egész tapasztalati valóságot a tudományos igazság, vagyis az érték birodalmába utalja be. Az *újkantianizmus másik, értékelméleti vagy ú. n. délnyugati német iránya* pedig egyenesen a valóság és az érték kapcsolatából, az értékes valóság, a kultúra gondolatából indul ki s ezzel egészen közel jut a hegeli monizmusához.

A lét és érték *monizmusának* és *dualizmusának* ezt az örök harcát, amely bizonyos mértékben a „róka fogta csuka és a csuka fogta róka“ küzdelmére emlékeztet, akként lehetne békés kiengesztelődéshez vezetni, ha az egységes világkép keretében lét és érték ellentétét elismernők anélkül, hogy ez a lét egységét megbontaná. Vagy pedig ha — a másik oldalról tekintve — a lét és érték világosan kidolgozott ellentétét magát is egy magasabb egységbe foglalnók az „ens et bonum convertuntur“ értelmében.

Ez a szintézis azonban — szerény nézetem szerint — csak két feltétel mellett sikerülhet. Az egyik az, hogy meg kell fosztanunk az értéket attól az utilitarista színezettől,

amelyet a „*bonum est quod omnia appetunt*“ meghatározása vetít reája s attól az erkölcsi vonástól, amely mint „praktikus észhez“ tapad hozzá. Más szóval az erkölcsi értéket csupán *egyik* tartományaként vehetjük annak az értékvilágnak, amelybe még több más érték is, különösen pedig a logikum is, beletartozik. A másik feltétel pedig az, hogy ne csak az érték polaritását, de az értékek hierarchiáját is vegyük tekintetbe.

E két feltétel mellett, nézetem szerint, teljes mértékben fenntarthatjuk az *ens et bonum convertuntur* elvét. Mert *valamiféle* értéket minden tapasztalati való mint belső lételemozzanatot magában rejt, a természeti világ is. A logikai érték a természeti valóságnak is alapja, s a természet „értéktől mentes“, „értéktől idegen“ volta csupán azt jelenti, hogy más, nem-logikai, hanem az emberi akarattal és érezelemmel vonatkozásban álló értékektől mentes. Csak ezek nem játszanak a természetben „*konstitutív*“ szerepet. A történeti, társadalmi és kulturális valóságban pedig éppen ezek a nem-logikai értékek lépnek előtérbe s a logikai értékkel együtt ők is „*konstitutív*“ szerepet kapnak. Az idea pusztán „*regulatív*“ funkcióját állító *kanti* felfogás és az idea „*konstitutív*“ funkcióját valló *hegeli* tétel vitáját tehát az utóbbi javára döntöttük volna el, legalább egyelőre. Egyelőre, mert ha az értékek *hierarchiáját* is tekintetbe vesszük, akkor el kell ismernünk a *kanti* tétel jogosultságát is. Mert az, hogy *valamiféle* értéket minden valóság magában hordoz, még nem jelenti azt, hogy az értékrend *magasabb* értékeit, a neki kijáró értéket, a *debita perfectio*-t is hordozza. A valóságot, — vagy pontosabban a valóságtól hordozott értéket — összemérhetjük tehát olyan magasabb értékekkel, amelyeket más valóságok hordoznak és amelyeket neki is hordoznia kellene. Itt az értéknek már csak *regulatív* szerepe van s ennél az összemérésnél a lét is elválik attól a magasabb értéktől, amellyel összemértük.⁴⁹ Mivel azonban ennél a szétválásnál csupán az érté-

⁴⁹ Az értéknek a valóságtól természetesen, legalább gondolatban, elválaszthatónak kell lennie. Úgy, amint azt pl. N. Hartmann az „*auf-ruhender Geist*“ -ről feltételezi, vagy amint Stammler a formát az anyagtól, a jogot a gazdaságtól elválaszthatónak tartja, de nem fordítva is. V. ö. Summa th. I. qu. 5. art. 3.-val, amely az *ens et bonum convertuntur* elvét igen világosan kifejti, de amelynek a matematikai tárgyakkal a létről gondolatilag elválasztható voltáról szóló felfogását az értéknek a valóságról való leválasztására is alkalmazhatjuk. — Megjegyzem végül, hogy az értékesség gondolata fokozható is; v. ö. szenttamási istenbizonyítás negyedik útjával, Summa th. I. qu. 2. art. 3.

keknek az értékhierarchián alapuló összeméréséről van szó, az értékről elmondhatjuk azt, amit a skolasztika az univerzaliákról tanított: *bonum est virtualiter in re, formaliter in intellectu*.⁵⁰

8. Schütz Antal bölceletének általános méltatása után legyen szabad művének egyes részleteire, különösen pedig szerkezetére is, néhány megjegyzést tennem.

Művének a „gondolkodás bölceletét” tartalmazó *első fele* (9–243. ll.) három részre tagozódik: 1. a gondolatelméletre vagy logikára; 2. az ismeretelméletre és 3. a tudományelméletre. Szerény nézetem szerint helyesebb lett volna az ismeretelmélettel kezdeni, a logikával folytatni és a tudományelmélettel végezni. Egyrészt azért, mert a tudományelmélet lényegileg nem más, mint módszertan, vagyis alkalmazott logika s ez közvetlenül a tiszta logika mögé kívánczik. Másrészt pedig azért, mert Schütz „gondolatelmélete” vagyis logikája már azon az *ismeretelméleti* tételre épül fel, hogy „veritas est adaequatio rei et intellectus”; sőt ez a tétel tulajdonképpen már ontológiai tétel, mert azt mondja, hogy igaz az az ítélet, amely azt állapítja meg, *ami van*.⁵¹ Az ismeretelmélet ugyanis elkerülhetetlenül a metafizikába vezet bele,⁵² s így a gondolatbölceletnek a legelejére kell helyeznünk, hogy ekként a gondolkodás bölceletét a lét bölceletével összekösse. Az ismeretelméletben gondolat és lét vizsgálata még együtt van, csak azután válik el tisztán a gondolatra és tisztán a létre vonatkozó vizsgálat. Aki Schütz könyvét figyelmesen végigolvassa, érezni fogja, hogy a logikai rész fejtegetései csak a reákövetkező ismeretelméleti rész olvasása közben világosodnak meg teljesen. Az egész logikai részen végigvonul az a felfogás, hogy a logikai ítélet tartalma a gondolat, a gondolat tartalma a tényállás pedig egy tárgynak és egy hozzátartozó határozmánynak együvértartozása.⁵³ Hogy miért kell megkettőzni a logikai ítélet tartalmát, amely közvetlenül a gondolat és közvetve a tényállás, azt mindaddig nem értjük meg, amíg az ismeretelméleti részből meg nem tudjuk, hogy a „tényállás” a skolasztikus ismeretelmélet „species intelligibilis”-ének, a „gondolat” pedig

⁵⁰ A fenti felfogást kifejezetten „*Der Wissenschafts-Charakter der Jurisprudenz*” c. értekezésében (Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. XX., Wien, 1940, 22. l., 25. l.

⁵¹ Schütz: A bölcelet elemei, 2. kiadás, 20. l.

⁵² Ugyanott, 97. l.

⁵³ Ugyanott, 11. l.

„species expressa“-jának felel meg,⁵⁴ s hogy a tényállás már más létrendbe tartozik mint a gondolat.⁵⁵

Schütz Antal ismeretelmélete a *kritikai realizmus* álláspontját vallja. Ezt az álláspontot az érvek hosszú sorával igazolja.⁵⁶ Erre csupán egy megjegyzést szeretnék tenni. A felsorakoztatott érvek nem bizonyítják azt, amit bizonyítaniok kellene, mert alapjában véve mind a tudat tényeire hivatkoznak. Ahhoz természetesen nem férhet kétség, hogy tudatunk kiutal önmagából; azonban a kérdés éppen az, hogy hihetünk-e tudatunknak akkor is, amidőn önmagát transzcendálja. Az az állítás, hogy „van elménknek egy szerve, mondjuk hídja, melyen át saját magából kilépve megfoghatja a tudatkívüli valóságot: „az okság elve“,⁵⁷ azért nem meggyőző, mert az okság elvének ez az idealisztikus felfogása nem alkalmas arra, hogy a realizmust bizonyítsa. A realizmus a magam nézete szerint is a helyes álláspont. Ezt az álláspontot, mint végső, már nem bizonyítható kiindulópontot, egyszerűen el kell fogadnunk azért, mert az ellentétes álláspont, az idealizmus, nem fogadható el, tekintve hogy vagy a szubjektivista ismeretelméleti szolipszizmushoz, vagy a „Bewusstseins überhaupt“-hoz, vagy más hasonló, mesterkéltné konstrukcióhoz vezet.

A mű gondolatbölcseleti részének méltatását nem fejezhetem be anélkül, hogy fel ne hívnám a figyelmet a „tudományelmélet“ fejezeteire, amelyekben Schütz olyan egyetemes tudományos módszertant és tudománytörténetet nyújt, amelynek nincsen párja irodalmunkban.

Munkájának a „*lét bölcseletét*“ tartalmazó második fele négy részre oszlik: 1. a lételméletre; 2. a metafizikára; 3.

⁵⁴ Ugyanott, 95. l.

⁵⁵ Ugyanott, 97. l. — Némileg zavaró, hogy egy helyen (103. l.) szerzőnk a „tudatunkban megjelenő ismerés-relációról“ beszél; mint-hogy az „ismerés-relációt“ a „tényállással“ egyértelemben használja, eszerint a tényállás is tudatunkban volna. De a tényállásnak az a meghatározása, hogy egy tárgynak és egy hozzája tartozó határozmánynak az együvértartozása, ugyancsak kétértelmű, mert a „tárgy“ éppúgy jelenthet transzcendens tárgyat, mint a gondolatnak immanens tárgyat. A tárgy ugyan ebben az immanens értelemben is más létrendbe tartozik, mint a gondolkodás lelki folyamata, de azért, midőn Schütz arról beszél, hogy a tényállás más létrendbe tartozik, mint a gondolat, mégis kétségtelenül a transzcendens tárgyak létrendjét érti. Ezek a nehézségek is mutatják, hogy logikát nem lehet ismeretelmélet, s ismeretelméletet nem lehet metafizika nélkül csinálni.

⁵⁶ Ugyanott, 109–110. l.

⁵⁷ Ugyanott, 109. l.

az értékbölcseleltre és 4. az antropológiára (244–569 ll.). Ennek az egész ontológiai résznek kellő tagozását, nézetem szerint, az a körülmény akadályozza, hogy Schütz Antal, — amint arról fentebb volt szó — négy létrendet különböztet meg anélkül, hogy e négy létrend összefüggését határozottan megállapítaná és egy olyan egységbe foglalná őket, amelynek belső tagozódását művének szerkezeti beosztása is követhetné. Művének beosztása nem követi azt a sorrendet sem, amelyben Schütz a négy létrendet levezeti s amely szerint a tapasztalati lét után a metafizikai, ez után az eszmei lét s végül az értékek létrendje következik. A „lételmélet“ c. rész magában foglalja az általános lételméleten kívül a tapasztalati és az eszmei lét ismertetését, míg a metafizikai léttel és az értékek létrendjével külön részek foglalkoznak, azonban úgy, hogy a közbeiktatott metafizika elválasztja egymástól az egymással legközelebbi rokonságban levő eszmei lét és értékvilág tárgyalását. Az antropológia végül nem helyezhető el egyik létrend vizsgálatának a keretében sem. Ha „az ember az összes létrendek csomópontja“, akkor antropológia az általános lételméletbe tartoznék s talán az összes létrendek szétágazásának a kiindulópontja lehetne. Ha azonban az ontológia elején nem talált helyet, akkor kétségtelenül legjobb helyen a végen van, ahová Schütz Antal, mint nagy művének megkoronázóját, állította.

Ezek a megjegyzések csupán Schütz művének külső beosztására vonatkoznak és nem érintik annak tartalmi gazdagságát, amely mellett a külső beosztás jelentősége valóban eltörpül. Ez az utóbbi tulajdonképpen csak arra való, hogy arányos részekbe foglalja össze azt a hatalmas anyagot, amelyet szerzőnk a legkülönbözőbb, egymást sokszor keresztező filozófiai irányoknak jórészt még befejezetlen kutatása nyomán — élvezetes, világos és áttekinthető formában — elibénk tár. A tartalomnak ebből a gazdagságából különösen is kiemelendőnek tartom az értékelméleti részt, valamint az antropológiának „karakterológia“ c. fejezetét, mely utóbbin erősen érezhető, hogy itt Schütz egyik igen kedvelt saját kutatási területén jár.

9. Amidőn Schütz Antal hatalmas filozófiai munkájának ismertetését befejezem, félek, hogy nem adtam mindenben hű képet róla. A mű nagy értékeit ugyanis csak egészen röviden érintettem és igen sok érdemét nem is említettem meg, míg azt a néhány kritikai szempontot, amelyet felvetettem, a műnek méltán kijáró elismeréshez vi-

szonyítva, aránytalanul hosszasan fejtegettem. A mű értékében azonban biztos voltam, az előttem nem lehetett vitás; a hiányok felismerésében nem voltam ilyen biztos, itt tehát a vitát kerestem a középkori „disputatiók” szellemében. Úgy érzem, hogy van valami nagyon felemelő abban, hogy ezeknek a disputációknak a keretében a doktori fokozatra törekvő névtelenek a leghíresebb doktorok tételeit is megtámadhatták azért, hogy a végnélküli és sokszor lélekölőn fárasztó viták áradatából végül kihálásszanak egy szemernyi *igazságot*.

Az igazságkeresésnek ezt a sokszor nem könnyű útját járja Schütz Antal is, nem kímélve a szellemi verejtéket és nem rettenve vissza a felismert igazság megvallásától. Érzelmileg semmiesetre sem lehetett könnyű számára az, hogy nagy mestere, Szent Tamás, tanításaitól akár egy hajszálnyira is eltérjen. És mégis, láttuk, ahol arról volt meggyőződve, hogy ez a tanítás kiegészítésre szorul, igyekezett ezeket a kiegészítéseket a philosophia perennis szellemében és a közben lefolyt közel hétszázéves tudományos fejlődés eredményeinek felhasználásával elvégezni. Azt hiszem, hogy éppen *ezáltal* haladt szorosan mestere nyomán.

Szent Tamásról korunk sokban helytelen képet alkot magának. Minthogy az Egyház jóval a Doctor Angelicus halála *után* egész tekintélyével melléje állott és mintegy hivatalos filozófusává tette, megszoktuk Szent Tamásról azt hinni, hogy az Egyház tekintélyével felvértezve nyilatkoztatta ki filozófiai tételeit. Azt igen könnyen feledjük, hogy IV. Urbán pápa 1263-ban, tizenegy évvel Szent Tamás halála előtt még szükségesnek tartotta figyelmeztetni a világot arra a tilalomra, amellyel az Egyház 1210-ben és 1231-ben Aristoteles műveinek tanulmányozását sujtotta. És 1277. március 7-ikén, Tamás halála napjának harmadik évfordulóján a párizsi püspöki zsinat több tételét heretikusnak nyilvánította.⁵⁸ Albertus Magnus nyolevanéves aggastyánságával teszi meg az akkor igen fáradságos utat Kölnből Párizsba, hogy megvédje halott tanítványának jóhírét.⁵⁹ Valóban, Szent Tamást a szabad gondolat egyik legnagyobb hőségének is nevezhetnők, ha nem szállítaná le ennek a díszítő jelzőnek értékét az a körülmény, hogy a szabad gondolat jelszavával olyan sokszor visszaéltek.

Schütz Antal könyvét olvasva állandóan érezzük, hogy

⁵⁸ Brentano: Thomas von Aquin, 71., 74: 11.

⁵⁹ Schütz Antal: Titkok tudománya, Budapest, 1940, 302. l.

szerzője hű tanítványa Szent Tamásnak, hűséges tanítványa mindennek előtt és mindennek felett abban, hogy „*az igazságot és csak az igazságot szolgálja*“.⁶⁰ Művének motója: „*Philosophia perennis*“; Schütz Antalnak, a filozófusnak és embernek jelszava lehetne: Az életet áldozni az igazságért, egy életet feláldozni az igazság keresésének verejtékes és idegvesztítő munkájában: „*Vitam impendere vero*.“

⁶⁰ Schütz: A bölcsélet elemei, 2. kiadás, előszó.

SZEMLE

Nietzsche hagyatéka.

Ha — Hegellel szólna — a világegyetem az emberben gondolkodik, az emberben eszmél önmagára, akkor a világ és az ember eme önmagára eszmélésének egyik legdrámaibb és legsorsszerűbb mozzanata Nietzsche filozófiája volt. Az európai kultúra életében e filozófiának szerepe nem hasonlítható semmi más megelőzőéhez, mert célja nem teoretikus ismeretrendszer közlése, hanem az ember legmélyebb és legmagasabb lehetőségeinek a görögség óta elfelejtett és megtagadott vízióját hallatlan erővel feleleveníteni, a kultúra minden terén megnyilvánuló, egyetemes dekadencia közepette az életértékeket az életirígység minden praktikájával, az életérágalmazás hatalmasan és alattomosan fejlett technikájával szemben újra jogaiba iktatni, az embert, ezt a „beteg állapot“ önmaga fölé emelni, a „nagy egészség“, a dionysosi túláradó életbőség letéteményesévé tenni.

Az elmúlt évben, Nietzsche halálának negyvenedik évfordulóján, jelentős állomáshoz érkezett el a Nietzsche-irodalom. Fr. Würzbach, a Nietzsche-Gesellschaft elnöke, több mint tíz esztendő megfeszített munkája után, a hagyatékából sajtó alá bocsátotta Nietzsche posthumus főművét, melyhez Nietzsche minden más műve csak előjáték volt.¹ A több ezernyi kitévő töredékeknek Nietzsche koncepciója szerint összefüggő műbe való egybeötvözése, a nagy gondolattorzóknak ugyancsak nietzschei anyaggal való kiegészítése és rekonszruálása bámulatos teljesítmény, melyet nem lehet eléggé méltányolni, különösen akkor, ha egybevetjük a „Wille zur Macht“-tal mely lényegében ugyanezt az anyagot tartalmazta, csak hogy inkább szervezetlenül, különböző címszók alá csoportosítva a hagyaték sokezer darabából álló gondolathalmazát. Nietzschének e hagyatéka az emberiség számára több mint ötven évvel azután látott napvilágot megfelelő formában, hogy a szellem grandseigneur-e töredékeiben papírra vetette ezeket, az Európa sorsát és jövődörtörténelmét formáló gondolatokat (— és milyen gondolatokat! „Mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buche sagt — was jeder andere in einem Buche nicht sagt“), mintegy e kései megjelenésével is példázva az ugyancsak nietzschei sorokat:

Wer viel einst zu verkünden hat,
Schweigt viel in sich hinein
Wer einst den Blitz zu zünden hat,
Muss lange — Wolke sein.

¹ *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*. Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte. — Aus dem Nachlass und nach den Intentionen Nietzsches geordnet von Dr. Fr. Würzbach. Salzburg—Leipzig, 1940. Verlag A. Pustet. — XLIII+700 l.

Nietzsche posthumus főművének gazdagságát még csak röviden is ismertetni lehetetlenség. E helyett álljon itt egy-két motívum.

Nietzsche gondolkodásának forradalmian új volta abban mutatkozik meg a legegésebben, hogy az ő filozófiája az európai gondolkodás története folyamán az egyetlen, mely az eddigi létfilozófia helyébe mindenütt a levésnek, a „Werden“-nek a filozófiáját helyezi, még pedig annak minden konzekvenciájával együtt. Nietzsche két és félezer év távolából Hérakleitos kezdeményezéseit eleveníti fel újra s építi ki, új demiurgosként, a csaknem teljes kifejlésig. Mi adhat arra okot, hogy a szinte fiziológiailag belénk rögzült világlátásmódot, a lét koncepcióját megtagadja, mi az a világhelyzet, amely szükségképeni kompenzációként életrekeltette benne ezt a *másik* lehetőséget, amelynek igazi értelmét eddig senki meg nem látta, illetőleg amelynek nehézségei elől — éppen mert leküzdhetetlennek látszottak — még a legbátrabbak is megfutamodtak. Ez az ok és ez a világhelyzet: az az egyetemes dekadencia, amelynek kultúránk felbomlása csak kísérőjelensége. Ennek a dekadenciának és ennek a nihilizmusnak a mélyén, ott búvik meg az élet lényegét meghamisító lét-koncepció s a reá épülő összes ideológiai, morális stb. felépítmények.

Nietzsche szerint az eddigi gondolatrendszerek valamennyien figyelmen kívül hagyták azt az alapvető fontosságú körülményt, hogy megismerő szervünk nem az abszolút értelemben vett megismerésre van berendezve, hanem mindenekelőtt egy leegyszerűsített, hasznos fikciókkal elviselhetőbbé tett világot délibáboznak előnkbe. A megismerés a levésnek, az örök változásnak a világában az élőlény hatalmi akaratának, expanziójának az eszköze, s mint ilyen vitális funkciót teljesít, de nem tarthat igényt abszolút érvényre. Az igazság, Nietzsche szerint, a tévedésnek az a fajtája, amely nélkül egy meghatározott fajtájú élőlény nem tudna élni. Végző fokon az élet szempontjából vett értéke a döntő. A logika „eine Art Rückgrat für Wirbeltiere, nichts An-sich-Wahres“. Így tehát az ész kategóriái egy „hasznos hamisítás“-nak eszközei és semmiképen sem az „igazság“-nak, vagy éppen a „valóság“-nak a kritériumai. A valóságban semmi sem fordul elő, ami a logikának szigorúan megfelelné s a világ csak azért mutakozhatik logikusnak, mert előzőleg *mi* logizáltuk. Értelmünk a levésnek, a „Werden“-nek megragadására nincs berendezve s éppen ezért mindenütt az általános merevség bebizonyítására törekszik. Ezt azonban csak fikciónak fikcióra való balmozásával éri el. „Parmenides hat gesagt' man denkt das nicht, was nicht ist'... Wir sind am andern Ende und sagen, was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein“, — mondja Nietzsche. Ha pedig a logikát a valódi lét kritériumává tesszük, máris azon az úton vagyunk, hogy mindezeket a hiposztázisokat: szubsztancia, alany, állítmány, tárgy, cselekvés stb., stb. valóságoknak tegyük meg, holott ezek csak megismerésünknek horizontvonalai, de nem igazságok. A „szürke fogalmak filozófiája“ tehát fikciók-

ből épít fel egy metafizikai, egy „másik“, egy „igazi“ világot. Amellett, ha a logikai határozottságot, átlátszóságot, egyszerűséget az igazság kritériumának tesszük meg, ezzel a mechanisztikus világhipotézist tesszük kívánatossá és hihetővé. Felmerül a kérdés, hogy kinek, illetőleg milyen embertípusnak van szüksége a levés világának ilyen mértékben való ellogizálására, a „lét“ fikciójának mindenáron való fenntartására. Egy az örök változásba belefáradt, a folytonos kezdeményezéstől, az állandóan megújuló harcától iszonyodó, mindenképen „biztonságra“ vágyó, dekadens embertípusnak: a nagy többségnek, a tömegembernek. Mivel az élet lényege a „Wille zur Macht“, amely még a természet selejtes, gyári portékájában, a csordaemberben is a legmélyebb mozgatórugó, azért ez a típus és gondolkodó reprezentánsai ösztönszerűen ennek a fiktív fogalmi világnak görcsös fenntartásában találták meg a maguk fennmaradásának legbiztosabb zálogát. A dekadens embertípus a maga fennmaradásának feltételeit egyetemesen kötelező, feltétlenül „igaz“ princípiumokká tette meg: „Übertragung der Herdenmasstäbe ins Metaphysische und Moralische“. Az eddigi erkölcsi rendszerek legtöbbje ennek a hatalmi akaratainak a kodifikálása, a tömegember önmegdicsőítése, amennyiben a magán en faute de mieux tulajdonságait a legfőbbnek, legmagasabbrendűnek deklarálja s az ellenkező típusnak, az erős, a teremtő, az állandó veszedelmek közt élő nagy egyéniségeknek az ismérveit „rossz“, „gonosz“ stb. jelzővel — és nemcsak jelzővel — bélyegzi meg. Alapjában véve a lét-fogalommal dolgozó metafizikai és ismeretelméleti rendszerek mind ennek a morális beállítottságnak függvényei, ideológiai síkra való vetületei. Az élet értelmét azonban semmiképpen sem a legkevésbé sikerült, hanem csakis a legerősebb, a legritkább embertípus, a kivételesen nagy egyéniségek testesítik meg. A tömegember értékelő magatartása azonban éppen a nagy egyedek keletkezésének, kialakulásának és teljes megvalósulásának feltételeit semmisíti meg s ezzel a teremtő élet legmélyebb intenciójával, magával az étellel szegül szembe. Ez a magatartás évezredek során szinte második természetévé vált az embernek, még a magasabbrendűeknek is. Az európai emberiség azonban már eljutott addig a pontig, amikor súlyosan meg kell fizetnie azért, hogy az élet-rágalmazást, az élet-tagadást tette meg magatartása tengelyévé. Ma már még több gondolkodó emberben dereng föl annak az ellentétnek a kibékíthetetlen volta, amely egyrészt e között a világ között áll fenn, melyet eddig tisztelünk és tisztelünk, másrészt a között, amelyet élünk és ami vagyunk. „Es bleibt übrig, entweder unsere Verehrungen abzuschaffen oder uns selbst. Letzteres ist der Nihilismus.“ A nihilizmus feltartóztatlanul halad előre, mert az eddigi legfőbb értékek mind hitelüket veszítették, fiktív megalapozottságuk, élettől idegen voltak hatalmas kultúrkatasztrófák rőt fénye mellett válik az értelem és az érzelem számára kétségtelen bizonyossággá. Ami az európai élet különböző területein a felszínen történik, az mind csak kísérő tünete a lélek mélyén régóta készülő és

végbemenő tektonikus eltolódásoknak, a rengési centrumok állandó működésének. Az elfajzott kultúra az ember elfajzott ösztöntermészetének kifejezése. A nihilizmus is csak szükségszerű következménye az eddigi értékeléseknek. Az államélet síkján a dekadens értékelések közös nevezőjét Nietzsche a demokráciában látja és a legélesebb formában tör palcát fölötte: „Die europäische Demokratie ist zum kleinsten Teil eine Entfesselung von Kräften. Vor allem ist sie eine Entfesselung von Faulheiten, von Müdigkeiten, von Schwächen. Europa ist eine untergehende Welt. Demokratie ist die Verfallsform des Staates.“ A kultúra mai állapotából, mely évszázadok tartamára terjed ki, súlyos következmények adódnak. Ha látszólag minden dekadencia, akkor ezen lényegében változtatni az embernek nem állhat módjában. Egy azonban még lehetséges: „Man muss das Zugrundegehen so leiten, dass es den Stärksten eine neue Existenzform ermöglicht.“ A katasztrófa ilymódon egy jövődő anasztrofának lehet csírája. Ehhez azonban értékeléseinknek gyökerükben kell megváltozniok: a dekadens értékeket halálra kell ítélni, meg kell semmisíteni őket. A harc a hamis és igazi értékek között elkerülhetetlen. A konzekvenciáktól való visszarettenés, ez a „modern kicsapongás“ már nem tartóztathatja fel az események menetét. A végső konzekvenciákhoz tartozik az új értékek megteremtése, ami alól semmi sem mentesíthet bennünket. Erre azonban csak a nagy filozófus hivatott, ezért a filozófus számunkra törvényadó kell, hogy legyen. A filozófus, a kultúra törvényhozója az, aki ezt a harcot, ezt a félelmetes döntést felidézi s aki Európát az elé a konzekvencia elé állítja, hogy vajjon a „Wille zum Untergang“-ot akarja-e, vagy a fölemelkedést. Korunk és kultúránk élethelyzete mindenben fedi Nietzsche szavait a nagy filozófus szükségességéről: „Es sind die Zeiten grosser Gefahr, in denen die Philosophen erscheinen — dann wenn das Rad immer schneller rollt — sie und die Kunst treten an die Stelle der verschwindenden Mythos... Sie werden aber weit vorausgeworfen, weil die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen erst langsam ihnen sich zuwendet... Ein Volk, das sich seiner Gefahren bewusst wird, erzeugt den Genius.“

Ma már, a világháború után s a világok háborújának kezdetén mind több és több emberben erősödik meg az a felismerés, hogy e roppant kataklizmák első megérzője, hirdetője, de egyben leghatalmasabb ellenmérge éppen Nietzsche tragikus-heroikus filozófiája. Nietzsche maga teljes mértékben tudatában volt annak, hogy személyében az európai kultúra életében megjelent az a sorsszerű filozófus, aki hivatva van a teremtető élet szimbolumának, Dionysosnak nevében kultúránk fölött törvényt ülni, az „utolsó ítélet“-nek mintegy főpróbáját tartani, mert „Mindannak, amit ma kultúrának, művelődésnek, civilizációnak nevezünk, egykoron meg kell majd jelennie a csalhatatlan bíróságon Dionysos előtt.“ De Dionysosnak, a rombolva megújítónak e földi helytartója, nemcsak rombol, hanem épít is és e könyv éppen a teremtető, az építő Nietzschét

mutatja meg. „Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über *alle* Zukunft entscheiden! Höchste Geduld, Vorsicht! Den Typus solcher Menschen zeigen, welche sich diese Aufgabe stellen dürfen!“ Ma már egyáltalában nem hangzik saját személye túlértékelésének, amikor Nietzsche a maga jelentőségét imígyen hangsúlyozza: „A jelenkori Európának még sejtelve sincsen arról, milyen félelmetes döntések körül forog egész lényem, hogy a problémáknak milyen kerekéhez vagyok odakötve — és hogy velem olyan katasztrófa bontakozik ki, melynek nevét tudom, de kimondani nem fogom.“ — „Én a legfélelmetesebb ember vagyok, aki valaha csak volt; ez azonban nem zárja ki, hogy én leszek egyben a legjötevebb is.“

Nietzsche „a legfinomabb ujjal és legbátrabb ököllel“ tör utat végső megismerési felé s aki őt gondolatainak egyre meredekebb ösvényein követni akarja, annak tragikus betekintés nyílik a valóságba, az kénytelen vele együtt „a legörvénylőbb gondolatokat“ gondolni. Azonban a megismerésnek eme didergető csúcsein túl, dionysosi fenségben ott ragyog a cél: a leghatalmasabb ösztönök rendezett kozmosza, az Übermensch, aki az ember minden mélységét, a lét és levés valamennyi távlatát és minden ellentétét erős, heroikus és tragikus élet formájában magába integrálja. A hatalmas mű egyik passzusa hadd álljon itt: „Im Theages Platos steht geschrieben: ‚Jeder von uns möchte Herr womöglich aller Menschen sein, am liebsten Gott.‘ *Diese Gesinnung muss wieder dasein.*“ A nietzschei gondolatmenetek végkövetkeztetései meg kell, hogy remegtessenek, mert messze túlvezetnek az ember mostani mértékén, mert egy új kozmoszt teremtenek, új emberrel és új istenekkel. És így valóban mottóul tehetnők az egész könyv élére Turenne szavait, melyeket Nietzsche a „Fröhliche Wissenschaft“-ban idéz: „Carcasse, tu trembles? Tu trembles bien d'avantage, si tu savaies, ou je te mène.“ ,

De ha nem is tudjuk még teljesen fölismerni, hogy milyen állomásokon keresztül fogja vezetni az európai emberiséget a Nietzsche által mutatott út, annyi bizonyos, hogy Nietzsche filozófiája az egyetlen, mely egy beköszöntő heroikus kor dinamizmusának filozófiai önszméletét adhatja; nem szorítja gúzsba a teremtő életet, nem ad rendszeres igazolást az embernek szinte veleszületett öncsalásaira, nem a halál statikáját akarja az elmébe ültetni, hanem kíméletlenül löki az embert a mentális kérdőzések aklából a történeti felelősség, a cselekvő élet, a heroikus életalakítás küzdőteré felé.

Boda László.

VITA

Arisztotelizmus.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1940 december 3-án.

Aristoteles rendszerének történelmi megértésénél egyet sohasem szabad szem elől téveszteni. Akármilyen nagy a látszólagos ellentét a platoni és az arisztoteleszi rendszer között — elvben Aristoteles sohasem akar szembehelyezkedni Platonnal, hanem folytatni, kiegészíteni, esetleg helyesbíteni akarja Platon filozófiáját. Ha Platont támadja is — akkor ezt meggyőződése szerint azért teszi, mert Platon intencióját, igazi gondolatát jobban érti, mint azok, akik csak szó szerint követik a tanítását és akiknek joguk sincs arra, hogy Platon tanítványainak tekintsék magukat, ἀνδρὸς, ὅν οὐδ' αἰνεῖν τοιοῦτοι κακοῖσι θεμύς. Ezért változatlanul tart ki a mellett az alapgondolat mellett, amelyet Platon filozófiájának leglényegesebb elemének tart: az εἶδος fogalma mellett — mind a két vonatkozásban: mert az εἶδος nála is éppúgy a változó valóságok változatlan alapját, belső lényegét alkotó οὐσία mint az érzékelések chaoszából kiemelhető, *egy* szellemi megpillantással — zárt, belső szellemi egységében — felfogható *idea*. Nem térhetünk ki az absztrakció-tanára, de aki ismeri, tudja, hogy Aristoteles ebben az értelemben soha nem vált empiristává, mert absztrahálni számára sohasem jelenti a *közös általános* vonásoknak kiemelését az érzékelhető tulajdonságok sokaságából, hanem a *lényegnek*, a szellemi, *változatlan* tartalomnak közvetlen megpillantását a változó világon belül. Az, amiben különbözik Platontól, csak annyi, hogy szerinte ez a változatlan, örökkévaló és szellemi tartalom, a forma, igazán az empirikus valóságban *benne* van és nem csak kívül és fölötte áll mint minta, öskép, ideál — és hogy ezt a formát szerinte igazán közvetlenül pillantjuk meg, nem csak egy logikai dedukció útján, amint ezt különösen Platon őregkori filozófiája hangoztatja. Így dől meg — Aristoteles felfogása szerint éppen Platon *alapgondolatának* megfelelően — a platonizmus két lényeges mozzanata, a χωρισμός az ideáknak a konkrét világtól való független fennállása és a συνδεσμός, az ideák között fennálló szellemi egység, melynek folytán, Platon tanítása szerint, tulajdonképpen soha nem ismerünk meg egy ideát csak magában, hanem csak azon a szellemi egységen belül, mely az egész létet magába foglalja — az Abszolútumon belül — melynek közvetlen meglátása megelőz minden egyes ideamegismerést és melyből minden egyes ideatartalmat logikai lépésekben dedukálunk. E két felfogás ellen küzd Aristoteles — éppen az εἶδος, „lényegességét“ és szellemi egységét védelmezve. Egy olyan „lényeg“, mely a tárgyon kívül áll, nem lehet a tárgynak „*lényege*“ — és az olyan szellemi egység, mely logikai lépé-

sekből kifolyólag logikai elemek összefoglalásából deduktív módon épül fel előttünk, nem lehet igazán szellemi egység, közvetlenül megpillantott „forma” — ez az a két szemrehányás, amit ő újra meg újra tesz Platon kidolgozott rendszerével szemben. Alig lehet megmondani, mi izgatja őt jobban: az ideának kívülállása, az, hogy az idea „nem a tárgy maga”, nem mozgat semmit (mert ha ősképp, akkor ki az, aki az ősképre nézve alkot?) — vagy az, hogy az ideát „részekből teszi össze”, elemekből építi fel azt, aminek elsősorban ὁτομον-nak kellene lennie.

A forma tehát azonos a tárggyal — és mégsem azonos vele. Mert a tárgy „anyag” (mindig viszonylagosan a formához értve) —, a forma pedig *ilyenné formált* anyag. Így tehát nem a forma keletkezik, hanem az anyag lesz „ilyen formájú”-vá. És akkor *ennek* nevezzük, mert a tárgy a „mi-lét”-ét a formától kapta. (τὸ τί ἦν εἶναι). Így a forma az, „ami előttünk van”, pillanatnyilag azonos a tárggyal (τὸδε τι), és mégis magában véve örökkévaló és változatlan. Konkrét tárgyakat ismerünk meg tehát, nem olyasvalamit, ami az érzékelhető világon kívül van; és mégis szellemi, örökkévaló tartalom az, amit megismerünk. Ez Aristoteles empirizmusa — ha ezt egyáltalán empirizmusnak nevezhetjük.

Két fontos következménye van annak, hogy Aristotelesnél a forma immanenssé vált — pontosabban: hogy nála az anyagi valóság konkrét formáltsága a formafennállás módja lett. Az egyik az, hogy a formának viszonya az anyaghoz, mely Platonnál az ősképp és az utánzat viszonya volt, most az ἐνεργεια-nak a δυνamis-hez, a megvalósultságnak a lehetőséghez való viszonya lett. Aristoteles felismerte, hogyan lehet a változatlan, örökkévaló forma mégis mozgásnak, változásnak forrása: tudniillik mint a fejlődés célpontja, mely egyúttal — κινεῖ γὰρ τὸ τέλος — a fejlődés megindítója is. A fejlődés elemzése Aristoteles rendszerének egyik legjellegzetesebb része; a formának ἐντελέχεια — aspektusa Aristoteles gondolkodásának egyik legtipikusabb mozzanata. A forma az a valóság, mely úgy „van”, hogy fokozatosan kibontakozik, és ez a kibontakozási folyamat nem más, mint éppen a forma létezőmódja. Ὁ ενεργεῖα εἶναι — formaliter fennállani — annyi mint ενεργεῖν — kibontakozni —, új megvalósultságot létrehozni. Ilyen értelemben a forma soha sincs meg — teljes lezárt megvalósultságában, statikus fennállásában és mindig megvan, még a legkezdetlegesebb csírában is, mert a forma megvalósulásra való tendenciája már itt is érvényesül. A fejlődés szempontja hatja át Aristoteles egész rendszerét.

De még egy másik fontos következménye van annak, hogy Aristotelesnél a konkrét fennállás annyit jelent, mint az anyag formáltsága, illetve a formának anyagban való megvalósulása. A forma egység, mely elemekből épül fel; egységbefogása annak, ami magábanvéve szétesne, amorph anyag maradna és ami épp azáltal illeszkedik bele a forma egységébe, hogy részként, elemként kapcsolódik bele a forma kiépülésébe. Mi

a ház? — kérdezi Aristoteles. A kövek, gerendák, téglák, cserepek stb.? Mindez együttvéve és egyikük sem, ha ezeket összefüggéstelen rakásokba halmozzuk egymás mellé. A ház mind ennek *ilyen*, azaz éppen „házszerű“ összeállítása, elrendezése. Tehát nem azonos sem a kövekkel, sem a gerendákkal, sem a téglákkal magukbanvéve; de viszont nem is létezik mint konkrét valóság, ha konkrét kövekből, téglákból, gerendákból nem épül fel előttünk. A ház esetében azonban csak mesterséges alkotással van dolgunk, melynek részeit használni lehet ugyan egy ilyen egység, egy ilyen forma felépítésére; de nem kizárólag erre termettek. Ez azért van, mert itt a kész anyagnak *kívülről* adtunk formát. Az *első* forma pedig belülről működik, az egészre való tekintettel már úgy alkotja az elemeket és a részeket is, hogy azok alkalmasak legyenek a kibontakozó és működő egészbe való bekapcsolódásra. A formális egységnek *funkcionális* jellege Aristoteles filozófiájának másik nagy felfedezése. Könnyen érthető, hogy Aristoteles a biológia, az anatómia első nagy képviselőjévé, sőt megalapítójává vált. Az „állatok részéről“ szóló munkája a természettudomány szempontjából is rendkívül fontos szakmunka. Eppen a legújabb halbiológiai kutatások igazolták például Aristoteles nagy anatómiai tudását. Ez a szempont azonban nála a szoros értelemben vett természettudomány határain kívül is érvényesül. Egész lélektana például a pszichofizikai kapcsolatok funkcionális megértésén alapul. Előlény az — mondja Aristoteles — ami formáját nem kívülről kapja, hanem létének alapját, a benne működő kibontakozó erő formáját, önmagában hordja. Ez a működés szorítkozik a test felépítésére a szükséges anyagok asszimilálása útján, mint a növényeknél: ezeknél csak az *αὐξητικόν* és a *θρεπτικόν* van meg, a növekedés és a táplálkozás ereje. De van olyan lény is, mely ezen felül mozgásra is képes és önállóan keresi fel és szerzi meg a szükséges táplálékot, kerüli a fennmaradását veszélyeztető környezetet, védekezik a támadás ellen — ez az állat és az ember. Ez utóbbiakban van *ὁρμητικόν* is — olyan erő, mely a táplálék, a menedékhely, a kedvező környezet felkeresésére és a veszélytől való menekülésre ösztönöz — és *κινητικόν*, amely ennek az ösztönzésnek megfelelő mozgásra való képesség. Ahol ezek vannak, ott érzékelési szerveknek is lenniök kell, mert a hasznosat és a veszélyeset előbb észre kell venni, hogy annak irányában elindulhasson a mozgás és a cselekvés, vagy attól el a menekülés. Ez az észrevezetés hol közvetlenül váltja ki a hasznosnak és kerülendőnek ösztönszerű megismerését (mint az állatnál) vagy pedig mint érzékelés csak előkészíti a dolog lényegének absztrakt megismerését, mint az embernél. Az ember aztán ezen alapok felhasználásával mondhat ítéletet arról, hogy a megismert valóság a szintén szellemileg megismert emberi lényegére vonatkozólag jó-e vagy rossz. Az ember tehát szintén csak élőlény, mely észrevezetés (*αἰσθησις*) alapján önálló mozgásra, cselekvésre képes; csak hogy ez az észrevezetés — ki nem érezné itt a platonizmusnak az

arisztotelizmuson belül is érvényesülő hatását? — csakhogy ez az észrevevés az ember esetében nemcsak annak felismerése, hogy mi hasznos és mi káros az ő számára, hanem a *valóságnak*, a dolgok lényegének megismerése. És ezért az ember valahogyan ki is esik a forma-anyag egymásrautaltságának szigorú szabálya alól. Akármennyire érvényesül is a funkcionális szempont, ha az emberi természetet alulról fölfelé elemezzük, akármennyire igaz is az, hogy a test szervei az érzékelés szerveinek alá vannak rendelve, mint az emberi test legértékesebb szerveinek, és hogy viszont az érzékelésből keletkező ösztönöknek alá kell rendelniük magukat az észszerű belátásnak, melyet a legfőbb irányítás, a legfőbb kormányzás illet ebben az emberi compositumban, nem igaz másrészt az, hogy ez az észszerű belátás, ez a szellemi valóságmegismerés csak arra való, hogy ezt a konkrét test-szellemi egységet, ezt a compositumot eligazítsa és kormányozza. A megismerésnek — attól eltekintve, hogy az embert képesé teszi az észszerű, erkölcsi, igazán emberi cselekvésre — önmagában is van értéke. A megismerés — mintha Platont hallanók — öncélú cselekvés és ezért boldogság. A megismerés nemcsak az emberi compositumot szolgálja; az ember — konkrét létében — azért van, hogy megismerés legyen. A megismerésnek mint öncélúknak, mindent alá kell rendelnünk.

Természetes, hogy a megismerésnek ez a kétféle értékelése a lélektanban (mint eszköz és mint öncél) kétféle célszerűséget is eredményez az erkölcsstanban. Aristoteles az erkölcsi életet is a működő és a kibontakozó forma kategóriáiba állítja bele. Erkölcsi, azaz jó az a cselekvés, melyben az ember formális jellege tisztán érvényesül, amennyiben az ész, a belátás, a megismerés uralkodik minden ösztöni és minden anyagi, testi valóság fölött. De hogyan kell ezt érteni? Úgy, hogy az ember *minden* teendőjében, a léthelyzetéből adódó *minden* tevékenységében érvényesül az észszerűség, a „Logos“ uralma, esszerint az erkölcsi élet célja az emberi élet harmonikus kibontakozása *minden* irányban, a $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma$ vagy pedig úgy, hogy az összes tevékenységeket és cselekvéseket alá kell rendelni az ész működésének, a megismerésnek, mely a legértékesebb az emberben és mint az igazi emberi lényegnek a kiteljesülése, egyúttal az ember boldogsága, az erkölcsi élet végcélja? Aristoteles ingadozik az immanens forma-fogalom belső logikájának következményei között egyrésztől, mely szerint a megismerés, ha irányító elvül is szolgál, mégis csak *egy* tevékenység a többi között és csak ezekkel a többiekkel együtt és azok sorában bír értelemmel — és a platonai hagyomány gondolatai között, melyek szerint a megismerés úgy viszonylik a többi emberi cselekvésekhez, mint az úr élete a rabszolgák tevékenységéhez. Ezek csak azért működnek, hogy az úr a maga öncélú tevékenységét zavartalanul folytathassa. A gyakorlati ész, az erkölcsi élet irányítására fordított belátás esszerint a hasonlat szerint az ész oly sáfárja, aki a külső dolgokat intézi, hogy a

teoretikus ész a mindennapi élet gondjaitól mentesen a tiszta megismerésnek élhessen. Aristoteles rendszerében mindvégig kiegyenlítetlenül áll egymás mellett ez a két felfogás — az egyik, melyet az immanens forma-fogalom belső következetessége követelne, és a másik, mely tanúságot tesz arról, hogy az emberi lét a tisztán immanens forma fogalmával nem fejthető meg.

Az ember erkölcsi természete csak a közös életben bontakozhatik ki teljesen. Így az erkölcstanhoz fűződik az államtan, a politika. Itt is a funkcionális egység, a szerves felépítés gondolata érvényesül. A schémát Aristoteles Platontól veszi át: a bölcsek, akik az államot vezetik, megfelelnek az irányító észnek; a harcosok, akik a bölcsek utasítására védik befelé az állam rendjét, kifelé az állam függetlenségét, megfelelnek az ösztönélet erőinek, melyek az észnek engedelmeskedve az erények hordozóivá válnak; a *βούται*, a földművesekből, rabszolgákból, iparosokból álló, az élet anyagi szükségleteiről gondoskodó néprétegek megfelelnek a test felépülésére és a testi élet fennállására irányuló vegetatív erőnek. Az állam az ezeket az elemeket egybefoglaló forma, a kölcsönös egymásrautaltságból adódó funkcionális egység. De amidőn Platon a néprétegek elkülönítését inkább kasztszerűen képzei el, addig Aristoteles elgondolása számol azzal, hogy egyenlő jogú, egyforma természetű emberekkel van dolga, akik egyformán tarthatnak igényt az állam vezetésére. A megkülönböztető mozzanatot az életkorban látja. A fiataloké a harcias tevékenység, a vezetők parancsainak végrehajtása, az állam rendje felett való őrködés; az idősebbeké, a tapasztaltabbaké a vezetés, az irányítás. Hogy a fizikai munka csak egy külön, rabszolgasorban lévő néprétegnek lehet a dolga, az a görögség számára annyira természetes gondolat, hogy Aristoteles itt teljesen Platon felfogását teszi magáévá. Az új, Nagy Sándor hódításaival megnyílt lehetőségeket figyelembe véve azonban azt teszi hozzá, hogy a legkívánatosabb megoldás az lenne, hogy a szabad görög köztársaságok mindenütt egy bennszülött barbár rabszolga- és jobbágyréteg fölött épülnének fel.

Amint az arisztotelesi forma-elmélet, a különböző tárgykörökre alkalmazva, mindenütt az egyes szaktudományok területébe is belemenylik, ugyanúgy válhatik ez a legáltalánosabb metafizikai megállapítások vezérfonalává is, ha a forma fogalmát visszakövettjük az alapokig, az előfeltételekig. A forma, mint konkrét létező, egy anyagnak a formáltsága, egy potenciális formaiság aktualizálása. A formán mint változatlan szellemi tartalom kívül, ehhez még egy konkrét mozgatóerőre is van szükség, mely ezt az aktualizációt mint konkrét folyamatot megindítja. Ez a mozgatóerő lehet egy másik forma által gyakorolt hatás, de akkor újra vissza kell következtetni egy olyan mozgatóerőre, mely azt a másik formát létrehozta, konkrét hatóerővel felruházta. A mozgató és mozgató lények kauzális láncolata szükségszerűen vezet egy olyan lényhez, mely minden mozgásnak forrása, mely csak

mozgat, anélkül, hogy más mozgatná, még pedig azért, mert benne potencialitás nincs, mert nem aktualizált potencia, hanem tiszta aktus, nem megvalósult lehetőség, hanem lényegében „valóság“, tiszta lét: az abszolútum. Amiből Platon megismeréstana kiindul — az abszolútum létteljessége — ahhoz Aristoteles szerint csak a végső visszakövetkeztetés során juthatunk el, mégpedig nem a formák hierarchiája útján (habár igaz, hogy ez a legteljesebb lét egyúttal a „legformálisabb forma“ is), hanem a kauzalitás elve alapján.

Ivanka Endre.

Hozzászólások.

Az előadó úr nagyon találóan és világosan fejtette ki Aristoteles tanításának a magvát, és megjelölte annak a platonizmusához való viszonyát is. Ehhez hozzátenni valóm nekem nincs. Ellenben szeretném ezt a mértékadó és ebben is igazán arisztotelikus előadást valami nagyobb távlatba beállítani.

A görög szellem, amint filozofálni kezdett, rögtön az egységes világkép megalkotására törekedett, s az atomisták el is jutottak a mechanisztikus világképnek olyan következetes konstrukciójáig, amely lényeges vonásokban még ma is természettudományunk alapját képezi. Az athéni filozófia azonban nem tudta magáévá tenni ezt a világképet, mert lehetetlennek vélte, hogy az anyagi valóság önmagát mozgassa, sőt hogy véletlen halmozódásából értelmes alakulatok jölessenek létre. Ezért a mozgás és a keletkezés okának valami értelmes mozzanatot tételezett, s így jutott el Anaxagoras az Értelmelem, s Platon az eidos, az idea szerepének a meglátásáig. Lényegében azonban mind a ketten félig még fogva maradtak a mechanisztikus világkép körében, csak éppen hogy valami értelmes „művészt“ tételeztek, aki a gépezetet most már nem véletlenül és értelem nélkül, hanem értelmesen mozgatta. Anaxagoras szerint a világ anyagához odafordult az ész és mindeneket ékesen elrendezett. Platonnál ugyanez a léleknek, mint alkotó művésznek a szerepe. Mindkettejükben, Anaxagorasban és Platonban, az athéni művésznek a lelke égett, a valóságot is csak mint a művész alkotását tudták felfogni. Ez mindenesetre új és nagy dolog volt, de még nem jelenti a mechanisztikus világkép áttörését. Szerintem Aristoteles azért több, mint Platon, mert nála ez a keresett és vágyott áttörés megtörtént. Anaxagoras és Platon még csak a mechanisztikus világképpel való elégedetlenséget képviselik, de Aristoteles ennek a helyébe egy új világképet: az organiztikus világképet állítja, amely az életet is meg tudja már magyarázni, amellyel a mechanisztikus magyarázat tehetetlenül áll szemben. A Stagirita világa élő világ, míg az atomistáké halott, benne az élet csak látszat, — Platonéban is csak a lélek él, minden egyéb holt és tehetetlen, — Aristotelesnél ellenben az egész mindenség él, lélekláz és fejlődik.

Új világlátásra tanította tehát az emberiséget. Fölfedezte az organizmust és megelevenítette a valóságot. Senki nála tisztábban nem látta még az élő valóság elveit. E tekintetben ma sem tudunk a lényegben többet, mint amire Aristoteles tanított bennünket.

Persze ennek az organizztikus világképnek is vannak benső fogyatkozásai. Az a szellemi mag, az a forma, mely minden élet és alakulás benső mozgatója és célja, honnan került ebbe az érzéki-anyagi valóságba? Aristoteles erre nem tudott válaszolni, mert sem a szellemi-személyes Istennek, sem a teremtesnek mivoltát nem ismerte. Teológiája az organizztikus világképnek olyasféle áttörését próbálgatja, amelyet a platonizmus jelent a mechanisztikus világmagyarázattal szemben. De itt bölcselőnk nem lát tisztán. Isten-tanában erejét meghaladó feladatra vállalkozott. Hogy a mechanizmusban nem a véletlen, hanem Isten törvényei uralkodnak, s hogy az organizmus Isten teremő terve szerint alakul, fejlődik, ezt csak a kereszténység tudta feltárni az ember előtt, s akkor világmechanizmus és világorganizmus egyaránt elvesztették eredetiségüket: helyet kellett adniok a theisztikus-perszonális világképnek, amellyel Augustinus túlnőtt Platonon és Aristotelesen egyaránt.

Halasy-Nagy József.

*

Az arisztotelizmusnak van két lényeges mozzanata, olyan, amely épp a mai tudományosságot érdekli. Egyik a mai világképet érinti elevenen, és ez a változásról szóló tanítása. Másik a mai erkölcsbölcselettel és lélektannal találkozok, és ez a jóról, mint „helyes közép“-ről szóló tan.

I. Az a világkép, amely Aristoteles természettudományos tanításaiban nyilatkozik meg: már elavult. Utolsó megtalálható nyoma *Dante*-nél van, tehát a korai *renaissance* idejében. A modern természetbölcseleti világkép lényegileg véges világokat lát a végtelen térben és időben. Ezzel szemben Aristoteles és általában a görögség világképe véges, jól rendezett kozmosz: a végtelen pedig eszerint szörnyű, visszaszatózó, és emellett csak alacsonyabb foka lehet a létnek. Ma már ez a világkép csak ideges tüneteknél tapasztalható, mint oly félelem, szorongás, amit némely neurótikus az égboltozat végtelenségét kifejező távolképe látára érez.

Ellenben annál idősebb Aristoteles tanítása a változásról. A modern bölcselet számos képviselője (pl. *Klages*, *Bergson*) hajlandó arra, hogy a létező valóságban csak az egyetemes és szakadatlan változást lássa, amely kizár minden megmaradást. A valóságban eszerint semmi sem marad meg és nem tér vissza, hanem örökké új jövése-menése nem-ismétlődő és megfoghatatlan dolgoknak.

Aristoteles is úgy látja, hogy ismétlődés nincs a valóságban, legalább is erre vall nála, hogy a valóságot fejlődésnek látja. (Met. I. 3.)

Tagadja azonban akár *Herakleitos* felfogását a folytonos és kizárólagos változásról, akár az eleaiak nézetét a mozdulatlan létezésről, amelyben a változás észlelése csak tévedés. Aristoteles szerint minden létező két tényezőtől áll, egy változóból és egy változatlanból. A változás már feltesz valamit, *ami* változik; talán úgy is értelmezhetnők Aristoteles tanítását, hogy változás és megmaradás: egymást kiegészítő ellentétek, egyik sem lehetséges a másik nélkül, vagy legalább változás nem lehetséges megmaradás nélkül. Hogy azonban hogyan lehet ugyanaz a létező változó is és változatlan is egyszerre: ez egyike a világrejtelmeknek, vagyis az észszel maradék nélkül meg nem magyarázható, irracionális tényeknek. Legjobb példa erre az emberi „én“, amely a folyton változó lelki életnek önmagával azonos alanya, és amelyet épp ezért Klages fikciónak minősít.

II. Még jobban belevág a filozófia, lélektan és világnézet modern határkérdéseibe Aristoteles tanítása az erényről és a jóról. Ezeket mindenekelőtt az jellemzi, hogy két véglet között helyes középet jelenítenek. (Eth. Nic. II. 5.) Pl. a bátorság közép a gyávaság és a vakmerőség között, a nagylelkűség közép a fősvénység és tékozlás között, a társas vidámság és szívéllyesség, egyfelől a bohóckodás és a merevség, másfelől a rártartiság és az önmagát túlagosan alárendelő modor között stb. Aristoteles példáiból nyilvánvaló, hogy nála az erény fogalma nem a Horatius-i *aurea mediocritas*; nem egyfajta nyárspolgári megalkuvás értelmében jelent középet, mint 50%-os kiegyezés, hanem a magasabb szintézis értelmében. Így jut vissza a modern ember-ideál, amint ez a költészettől a pszichológiáig ma sok helyen hangot kap, öntudatlanul is Aristoteleshez. Ahogyan például egy *Jung* az egész lelki élet célját a teljességben, valamennyi lelki funkció szintetikus kibontakozásában jelöli meg, ahogyan egy *Chesterton* a keresztény erkölcs lényegét „perpendikuláris“-nak mondja, vagyis olyannak, ami felfokozott ellentétek szintézise energiáik csúcspontján: éppúgy Aristoteles erényei szintetikus természetűek, a létküzdelemben való helytállást, a társaséletben való ügyességet egyesítik magukban erkölcsi nemességgel és idealizmussal. Ebben egyfelől igazi görög volt Aristoteles, hiszen új köntösben hirdette, hogy a műveltség: kiegyenlítetttség; az egyoldalúság a barbár, a mérték hiánya, a helytelen erkölcsi téren is. Másfelől találkozik nézete a modern elmekörtan felfogásával, amely szerint minden beteges, pszichopáthiás lélekalkat kiegyenlítően a képességek és a tulajdonságok terén egyaránt. A „rossz“ tehát, akár mint betegség, akár mint értékellenesség: valami szétpattanásából keletkezik annak, ami jó volt addig, amíg önmagát integrálta, szintetikus teljességben tartotta. Ez Aristotelesnek és a lélekkel ma akár vallásos, akár erkölcsbölcséleti, akár lélektani, akár orvosi szempontból, akár végül a művészet területén foglalkozóknak közös meggyőződése.

Az erényről, mint két véglet között a helyes középútról szóló tanítását ugyan Aristoteles két tekintetben megszorítja. Egyik, hogy a kritérium csak a szűkebb értelemben erkölcsi erényekre, nem pedig a theoretikus vagy dianoetikus erényekre alkalmazható. Utóbbiaknál nincs túlsok vagy végletszerű. De a szűkebb értelemben vett erények megsértése is: ha csak a legkisebb mértékben is történik, szintén rossz. Ez a második megszorítás. Ezzel azonban Aristoteles csak az erkölcsiség végtelenre-törekvését és kategorikus voltát akarja kifejezni, és nem kerül ellentétbe azzal az előbbi gondolatával, hogy az erkölcsileg értékes élet a teljesebb, gazdagabb élet, amely az emberi természet egészének olyfokú kibontakozását jelenti, amelyhez képest más ember és más életforma csak töredékes, félbenmaradt lehet. *Noszlopi László.*

*

A közismert Ráfael-képen, az Athéni Iskolán Aristoteles, a realista lefelé, a földre mutat. De azért szemmeláthatóan jóbarátságot tart az ég felé tekintő, idealista Platonnal. *Aristoteles realizmusa a legnagyobb idealizmus*, Aristoteles szereti a konkrét, adott világot. Botanizál, boncol, megfigyeli az égitesteket és tanulmányozza a politikai válságokat. Minden érdekli. De csak azért, mert mindenben látja a szellemet. Mert meg van róla győződve, hogy a világ át van szöve ideális elemmel, még ott is, ahol legkevésbé várják. Igaz, a föld felé mutat: de abban a földben ő az igazság, az idea, az eszmévilág, az értékek rejtett ereit keresi; a föld felé figyel, mert földalatti életforrás csobogását hallja.

A középkor Aristotelest nem úgy ismerte, mint kiváló filozófust, nem úgy, mint a legnagyobb filozófust, hanem egyszerűen csak, mint *a filozófust*. Filozófus: bölcsesség barátja, igazság kedvelője. Valóban, Aristoteles bölcselői etosza az igazság határtalan, föltétlen szeretete. Szerette az igazságot személyi tekintetek nélkül: „amicus Plato, magis amica veritas” — mondatják vele. Szerette, bárhol találta: régi írásokban és hagyományokban, az állatok belső részeiben, az égi jelenségekben vagy forrongó görög városok alkotmányában. Szereti az igazságot, és azért alkotja meg a jó mesterember pepecselő szorgalmával, gondosságával az *Organon* hatalmas szerszámládáját. Éppen azért nem akar elszakadni a valóság reális talajától, mert úgy szereti az igazságot.

Ezzel a tántoríthatatlan, a legnagyobb gyakorlati előnyöket és legszebb álmokat egyaránt visszautasító hűségével lett Aristoteles az európai tudományosság atyja. Az ő bölcselkedése rakja le egy *philosophia* perennis első alapköveit. Nála szintézisben van már együtt, amit a későbbiek gazdagíthatnak ugyan, de sokszor csak egyoldalúan eltorzítanak.

A későbbi tudományban egyesek a megfigyelésre, mások a logikus dedukcióra, egyesek az anyagra, mások a szellemre esküsznek. Aristo-

teles a szín-valóságot keresi. Biztos afelől, hogy a valóságok világa, a valós lét nem idegen az értékek világától, hogy jószág, igazság, szépség nem a világtól elrugaszkodott, idegen dolgok, hanem a konkrét reális világ tartó vázrendszere. Elég hát jól elmerülni a konkrét valóságban, hogy értékekkel gazdagítsuk magunkat.

Aristoteles egészséges józan idealizmusa, vagy ha tetszik, eszményi realizmusa legszebben etikájában nyilatkozik meg. Ennek az etikának lelke a *μεσότης*, az „arany középszer“ fogalma. Ez természetesen nem közepességet, semlegességet, lagymatagságot jelent. Mai technikai kifejezéssel legszívesebben *optimális hatásoknak* nevezném. A gőzgép annál jobb, minél jobban megközelíti az optimális hatásfokot. Ezért azután kazánjának a fala se túl vastag, se túl vékony ne legyen, a benne uralkodó nyomás se túl erős, se túl gyenge. De a különböző követelményeket nem lehet elszigetelni, nem lehet azt mondani, hogy „a jó kazánban n atmoszféra a nyomás, a jó kazán fala n mm vastag“. Egybe kell nézni az egészet, a körülményekhez, helyi követelményekhez kell alkalmazkodni, mindig más és más méretek fogják az optimális hatásfokot biztosítani.

Aristoteles sem szeret etikájában az embernek pontos utasításokat adni. Nem elvont eszmék szerint, nem valami kiagyalt jószág mintájára akarja az emberi életet elrendezni. Csak azokat az irányvonalakat rajzolja meg, amelyek a jó hatásfokú emberi életet biztosítani szokták. Nem vesz fel értékeket valahol egy légüres térben, hogy azután az erkölcsiségre törekvő ember valahogy feltornássa magát hozzájuk. Sőt nem is kívánja az embertől, hogy erkölcsiségre törjön. Az erkölcs olyan valami, ami magától adódik, ha az ember emberi életet él, kifejlődik, a természet vonalán halad, szóval jó hatásfokkal dolgozik.

Aristoteles az első nagy humanista. Szerinte embernek lenni már maga nagy erkölcsi teljesítmény. Ha valakiről azt mondtuk: „rendes ember“, azzal már sok jót mondtunk róla.

De hát nem amoralizmus ez? Az erkölcsnek nincs valami magasabb tartalma, fönségesebb eredete? Ennyire el lehet sülyleszteni az erkölcsi, értékes világot a létezés, a fejlettség, a simán folyó élet banális tényébe?

Az biztos, hogy Aristoteles szerint nem az Istenségnek, nem is az erkölcsi eszménynek, a Jó ideájának teszünk szolgálatot, vagy köznapiasabban szólva, szívességet, ha erkölcsösek vagyunk. Ha nem sikerül rendes emberré lennünk, az csak a mi bajunk, legfeljebb még hozzátartozóinké. De az erkölcsnek megmarad a könyörtelen szankciója: ha nem vagyunk erkölcsösek, épp úgy tönkremegyünk, mint a rosszul szerkesztett kazán. Az egész természet vágyik a tökéletesség, a kifejlődés után. Az egész élet örök szabályszerűséggel egy nagy evolúcióba van állítva. A világ rendje a tökéletesülés. Minden lény olthatatlan vágygal tör a Teljesség felé; a Teljesség, az Abszolútum szeretete, az Abszolútum

után való vágyódás mozgat mindent; akarva nem akarva az Abszolútumot kell szeretnünk, és ha az Abszolútumot nem szeretjük, létezni is megszűnünk. Ha emberek vagyunk, illetve teljesértékű emberré válnunk, ha létünk törvényét beteljesítjük, már erkölcsösek is vagyunk. Ezt így is fogalmazhatjuk: valójában nincs is más foglalkozásunk, más feladatunk az életben, mint erkölcsösnek lenni. Ime, az aristotelesi reális idealizmus! Az erkölcs nem valami különálló magasztos, amire ünnepi órákban meghatottan gondolunk, ami életünknek bár legszebb és legkedvesebb vagy legtiszteletreméltóbb része, de végül is csak *része*: hanem egész életünk erkölcs. Pauler Ákos írja: „Aristoteles szerint vég-elemzésben azért történik a világon bármi is, mert minden lény a maga örök hazáját keresi. Ennek a történések végső mozgatója Isten, vagyis az örök szeretet“ (Pauler Ákos: Aristoteles theismusa, Religio, 1926. 36. l.).

Az örök hazáról, a végső megnyugvásról a Stagirita nem írhatott. „Posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur eorum (az antik bölcselőknek) praeclara ingenia“ — jegyzi meg róla Aquinoi Szent Tamás (C. G. III. 48. ult.). De ha arra gondolunk, hogy Aristoteles az egész emberi életet, a normális, egészséges létet az erkölcs értékjelzőjével látta el, nem meglepő, hogy a köznapi emberéletben megtestesült Isten val-lása szívesen él az ő bölcséletével. *Érvin Gábor.*

*

Minden nagy filozófus szelleme tovább él tanítványaiban. Elsősorban nem azokban, akik epigónok módjára ismételtetik a mester tanítását, hanem azokban, akik saját szellemük erejével építik azt tovább. Aristoteles valóban ilyen értelemben Platon-tanítvány, ahogy azt az előadó úr nagyon helyesen emelte ki. Aristoteles szelleme is elsősorban nem azokban az úgynevezett arisztoteleszi iskolákban élt tovább — és élt igazán — a történelem folyamán, melyek mereven ragaszkodtak a mester tanaihoz, hanem sokkal inkább azokban a gondolkodókban, akik fiatalos lendülettel, sokszor talán naív bizalommal mint kongeniális szellemek élték át a mester tényleges vagy vélt gondolatait. Ezért jöllehet sok más befolyás hatott, például a középkori arab gondolkodókra kelet misztikája, a keleti vallás, az új platonizmus stb., mégis méltán nevezhetjük ezeket is arisztotelikusoknak. És ha sokban el is tért tanításuk Aristoteles tényleges tanításától, nagy mértékben az ő munkásságuknak tulajdonítható, hogy a középkor folyamán kibontakozott egy, az egész európai szellemi életre döntő hatású keresztény arisztotelizmus.

A középkor virágzó skolasztikája, melyet legnyomatékosabban Szent Tamás neve fémjelez, az európai arisztotelizmus történetében döntő fontosságú. Szent Tamás gondolatvilága, a tomizmus és az innen sarjadó iskolák tették elsősorban azt, hogy a keresztény Európa számára

Aristoteles lett az elismert vezető. Platon mellett, sőt azt lassan elhomályosítva, minden ellenkezést legyőzve, lett belőle a középkori és a XVI. századi skolasztikában „a filozófus“. Elsősorban a középkori és a renaissance-barokkori skolasztikán át szívárgott be sok arisztoteleszi gondolat az európai gondolkodás alkatába. Még ma is — akár öntudatosan, akár öntudatlanul — jórészt az ő kategóriáiban, mégpedig a középkoron átszűrt kategóriáiban, gondolkodunk.

De éppen itt vetődik fel egy kérdés. Vajjon a középkor, Aquinói Szent Tamás keresztény szelleme nem hamisította-e meg az igazi Aristotelest? Első pillanatban úgy látszik: Tamás és a skolasztika Aristotelese valóban nem az igazi Aristoteles. Hisz nyilvánvaló, hogy egészen más például Szent Tamás keresztény istenfogalma, mint Aristotelesnek a világban inkább csak a mozgást létesítő első mozdulatlan mozgatója, más Szent Tamás egységes lélekfogalma, mint Aristoteles többszörösen strukturált formátadó lelke és megint más Szent Tamás emberfelfogása (például a rabszolgaság szerepéről), mint Aristoteles klasszikus görög felfogása stb. Lényeges mozzanatokban van tehát ellentét a két gondolkodó között. Az is kétségtelen, hogy Aquinói Szent Tamás benne élt a kereszténységnek és a különféle forrásokból feléje áradó újplatonikus, arab szellemnek, egy szóval a középkor sokszínű és sok prizmán átment áramlatainak gyújtópontjában. Kézenfekvő tehát az a feltevés, hogy Szent Tamás a maga sajátos filozófiai álláspontjáról: Aristotelest is perspektivikus eltorzulásban látta. A tamási művekben oly sokszor emlegetett „intentio Aristotelis“ a legjobb esetben is talán csak jó értelemben vett belemagyarázás. És ha így van, akkor valóban legalább is naív az az egyes Tamás-magyarázók által felállított tétel, hogy Szent Tamás arisztotelikusabb Aristotelesnél.

De mégis, a felületes látszat ellenére is, nyugodtan állíthatjuk, hogy Szent Tamás Aristoteles-tanítvány volt, mégpedig mesteréhez méltó tanítvány. Mert a tamási filozófiának és a skolasztika jelentős részének szelleme tényleg Aristoteles helyesen meglátott és kibontakoztatott tanításaira épül fel. Nemcsak a logikában van ez így, hanem még inkább a metafizikában.

A középkori skolasztika forma-materia tana, az okság elvéről, az okok fajairól szóló tanítása, s a substantiáról és accidensről, a lényegről és a létezésről szóló tanai mind Aristoteles rendszerében gyökereznek. Nem egyszerű átvételek ezek a tanítások, de benne gyökereznek a Szent Tamástól világosan meglátott alapvető arisztoteleszi tanban, tudniillik a létnek ténylegességre és képességségre való tagoltságáról szóló elméletben. A létfogalomnak erre a fogalompárra való felépítése alkotja idegrendszerét Szent Tamás gondolatvilágának éppen úgy, mint véleményünk szerint Aristoteles filozófiájának is. A lét nem merőben változatlan, de nem is merő változás, hanem a változásban való

változatlanság; a képességiségnek és ténylegességnek dinamikus egymásba válása. Ezért a világmindenség a merő képességiséget mutató *prima materiától*, *ősanyagtól* a tiszta ténylegességet valósító Abszolútumig az *actus-potentia* kettőssége révén állandó változásban levő, de mégis változatlan formák, lényegeket szerint formált létezők hierarchiája. Erre a fontos meglátásra épülnek fel a tomizmus többi tanai is: a lényeg és létezés megkülönböztetése, a skolasztikus Istantan, a skolasztikától gondosan kidolgozott analogia *entis* tan stb. És az *actus-potentia* tan — mint mondtuk — gyökerében arisztoteleszi tanítás. *Gyökerében* az, mert a továbbépítésben valóban át van formálva egyes mozzanataiban, részben a keresztény szellem, részben a fent jelzett egyéb hatások által. De az a továbbépítés nem ellenkezik az arisztoteleszi meglátással, sőt annak éppen bizonytalanságait oldja fel. Aristoteles embertanának és Istantanának nem egy tekintetben kiegyensúlyozatlan volta éppen *ennek* a tanításnak következetes keresztülvitelével: dinamikus, fejlődésre kész szintézissé vált, mely valóban alkalmas volt a középkori ember legtöbb bölcséleti kérdésének harmonikus megoldására. Ilyen problémák voltak pl. hit és ész, test és lélek, Isten és ember viszonya stb. Aquinói Szent Tamás tanítása ma is alkalmas arra, hogy belőle klasszikus egyensúlyérzékkel bontakozzanak tovább a modern realista idealizmus szellemét lehelő filozófiák.

Ez a mai idealista-realizmus az ezerszínű valóság látványán növekszik, az idők folyamán sok színben meglátott igazságokat szemléli és bízik abban, hogy folytonosan halad, növekszik a filozófia eszméje: az örök filozófia, a „*philosophia perennis*“ felé. Ebben az útjában és bizakodó küzdelmében ma is Aristoteles a mestere. Abban pedig, hogy Aristoteles szelleme élő hagyománnyá, a mindenkor tovább lüktető örök filozófia lobogójává vált, Tamásnak, a középkor legnagyobb filozófusának volt oroszlánrésze.

Gerencsér István

*

Aristoteles egyik legnagyobb érdeméül azt szokás felhozni, hogy a platoni dualizmus után helyreállította a világszemlélet egységét. Platon kettészakította a világot. Szerinte egyfelől van az örök ideák szférája — másfelől a tapasztalati valóság világa. A kettő között pedig áthidalhatatlan űr tátong. Ez a *χωρισμός* problémája.

Aristoteles — ahogy mondani szokás — úgy oldotta meg ezt a problémát, hogy a „dolog“ jelentésszerű, egyetemes, változatlan „változatát“, az *idéa*-t, az *είδος*-t: nem emelte ki a világból (miként Platon tette) mennyei magasságokba; hanem azt mint „*formát*“ vagy *έντελέχεια*-t: belehelyezte a dolgok érzéki, egyedi, időbeli, változó „változatába“. A *fejlődés* fogalmának bevezetésével olyan mélyreható világmagyarázatot adott, amilyennel sem előtte, sem utána más nem gazdagította a filozófiát.

Olyan világmagyarázat ez — szokták mondani —, amely számol egyfelől azza', hogy a dolgok, mint dolgok nyilvánvalóan egyöntetűek (tehát kiküszöböli a χωρισμός-t); és számol másfelől azzal is, hogy a világ s dolgai több tekintetben kettősséget mutatnak; tudniillik önmagukban jelentéstennek is, jelentésszerűnek is, — változóknak is, változatlanoknak is, — időbelinek és időtleneknek is, — relatívnak és abszolútnak is látszanak.

De éppen az a kérdés: sikerült-e Aristotelesnek (a fejlődés-fogalom bekapcsolása által) olyan koncepciót felmutatnia, amely (amellett, hogy a dolgokat nem szakítja Platonnal ketté) figyelemre méltatja a dolgok egyedi, érzéki, időbeli, relatív változatát is — és hasonlóképpen figyelemre méltatja a dolgok egyetemes, ésszel megragadható, időtlen, abszolút változatát is?

Úgy látszik ugyanis, hogy a kétféle arisztoteleszi princípium nem állhat meg egymás mellett: *egyenrangúan*. A szó teljes értelmében alapvető elv a ὅλη és a μορφή közül az egyik lehet csupán! Melyik az tehát? Vagy más fordulattal úgy is feltehető ez a kérdés: vajjon valamely dolog elvétheti-e a maga „formáját”? Ha megengedjük, hogy elvétheti, akkor a forma nem tekinthető a dolog lényegének —, hanem csak járulékosnak: mert a dolog akkor nélküle is az, *ami*. Ha pedig a dolog a maga formáját el nem vétheti, akkor az „ἐντελέχεια”, a célként képzelt „forma”, a „μορφή”: *minden*, a ὅλη pedig: *semmi*.

Ismét más fogalmazásban így is kérdezhetnők: melyik tulajdonkép „a szubsztancia”? — a forma szubsztrátumaként szereplő *matéria-e*? — vagy a matéria által hordozott *forma*? — vagy pedig a kettő együjtése: a σύνολον?

Egyáltalán nem jelentéktelen, hanem egyenest *szimptomatikus* jelentőségű tény az, hogy Aristoteles ebben a kérdésben nem foglalt határozottan állást. Arra mutat ez, hogy a „metafizikai princípiumok” vagy „létezzanakok” közötti viszony: még az arisztoteleszi metafizikában is *problematicus*. Az ingadozás arról tanuskodik, hogy a χωρισμός-problémát elintéznie Aristotelesnek nem sikerült. Ebből általánosságban azt a következtetést vonhatjuk le, hogy *egész alapvető problémák* maradtak megoldatlanul Aristoteles után is. Az arisztoteleszi metafizika joggal pályázhat arra, hogy a legnagyobb teoretikus teljesítmények közé sorozzuk, de: *teljes és végleges világmagyarázatnak nem tekinthetjük!*

gr. Révay József.

*

Aristoteles etikáját nem szabad túl szűk körből vizsgálni, mert ókori nagy filozófusunk nemcsak a dianoétikus, hanem etikikus erényekről is szólt. Nemcsak középutat jelentő erényekre mutatott rá (miként a bátorság is középut a gyávaság és vakmerőség között), hanem azokra is, melyekre minél inkább törekednünk kell, hiszen teljesen sohasem jut-

hatunk birtokukba. Ezen utóbbi erénycsoportot vizsgálva érthetjük csak meg, hogy Aristoteles filozófiájával és etikájával is miért lépte túl az ókort, miért maradt halhatatlan, főleg pedig, hogy miképpen férközött be az arisztotelizmus a keresztény középkorba.

Sármándi Sándor.

•

A görög filozófia, erőteljes, ma már nem is elég jól áttekinthető és megítélhető kifakadása és első kibontakozása nyomán, Platon szellemének teremtő hatására nagyszerű virágba szökkent: ezután már csak egy lényeges feladata maradt, hogy módszeres és rendszeres tudománnyá formálódjék. Ezt a kiformalást szinte tökéletesen elvégezte Platon hatalmas, világot átfogó szellemű tanítványa, minden idők talán legnagyobb tudományos építőmestere, Aristoteles: ő valójában nemcsak a filozófiát, hanem ennek elvi alapjain és kereteiben az egész, európai értelemben vett tudományt — az egyetlen matematika kivételével — rendszerbe alkotta. Így érthető, hogy volt korszak — a későbbi középkor —, amelynek számára, mint hallottuk, Aristoteles egyszerűen *a filozófus* volt; ámde az egész európai tudomány számára is, minden időkre ő a tudós mintaképe, az az első univerzális tudós, aki az európai tudomány alapjait olyan jól lerakta, hogy azok lényegében mindmáig hordozzák a tudomány sok szellemi rengéstől sujtott, de valamennyit diadalmasan kiálló és igazában mindig továbbemelkedő épületét. Aristoteles adta meg ennek a tudománynak egyetemes módszerét logikájában, amelyet olyan alaposan megalkotott, hogy Kant mondása szerint ez a logika több mint kétezer éven át valójában egy lépést sem tett hátra, de előre sem, bár mindig használták. Aristoteles adta meg a tudományok olyan felosztását, amelynek alapjai ma is érvényesek és keretei sem valami lényegesen tágultak. Aristoteles egész sor szellem-tudományt rendkívül sok fontos megismeréssel és megállapítással gazdagított, olyan megismerésekkel és megállapításokkal, amelyek — főleg a biológiában, a pszichológiában és a politikában-szociológiában — mindmáig helytállóknak vagy legalább is nagyon termékenyeknek bizonyultak: mert bizony neki szaktudományos téren is nemcsak elavult, hanem ma is nagyon időszerű és értékes tanításai is vannak. És végül Aristoteles volt az, aki a platoni bölcséletet továbbfejlesztve, a filozófiának néhány olyan legalapvetőbb szempontot és megállapítást adott, amelynek igazságtartalma kétségtelennek és teljességgel időtállóknak bizonyult, és amely ezért voltaképpen sohasem is veszett el azóta az európai filozófia hagyományos gondolatkincséből.

Aristotelesnek ez az általános és igen intenzív tudományos érdeklődése természetessé teszi, hogy a „világot“, vagyis a tapasztalati valóságot jóval komolyabban veszi Platonnál, aki azt inkább csak öregkorában méltatja részletesebb figyelemre. A változó, tapasztalati valóság komolyabb figyelembevétele eredményezi a legfontosabb különbsé-

get, amelyet a platoni és az aristotelesi metafizika között találunk: hiszen Aristotelesnek ekkor észre kellett vennie, hogy a „félígvaló“ változó valóság félígvalósága is feltesz valamely éppen benne is rejlő, nemcsak rajta túllévő valósító tényezőt. Így következik be „az idea lehozatala az égből“: a változó valóságban bennrejlő *forma* fogalmának megalkotása. A forma maga voltaképpen változatlan valóságelv, hiszen mindenféle valóságnak örök mivoltát, azaz lényegét is alkotja, amely egyúttal megvalósulásának is feltétele és mint megvalósító tényezője alapja valóságának. A legtöbb forma azonban olyan természetű, hogy egymagában még nem válik valósággá: ehhez a létlehetőségnek sajátos individualizáló elvével, az anyaggal kell egyesülnie és csak a kettőből összenőtt individuum az igazi valóság. Az anyagban bontakozik ki az önmagában változatlan forma — éppen anyagi — *megnyílni való*, míg csak ki nem teljeseedik, és ebben a bontakozási folyamatban *változik* a formából és a materiából összetett és anyagisága folytán változásnak alávetett egyedi valóság. E mély és szellemes forma-anyag-konceptiója birtokában Aristoteles immár élesen támadja Platon ideálméletét és azt a valóság megkettőzésével vádolja meg: nyilvánvaló pedig, hogy a változó valóságban *bennrejlő* valóságelv, az olyan forma, amely lényegileg változatlan ugyan, *de egymagában nem teljes valóság*, hanem a teljes valóvá-válás végett rá van szorulva a változékony anyagra, mégis csak a „féllettű“ valóság körébe tartozik és maga is feltesz egy önmagában is valóságosan megálló és csakis így teljes létű valóságot; tehát a platoni ideát nem teszi fölöslegessé, hanem csak azzal együtt szolgáltathat igazán használható valóságmagyarázatot. Ezt bizonyos értelemben Aristoteles is belátja és ezért felállítja a legfőbb és immár tisztaságában és éppen csak így teljes valóságú, önmagában megálló első formáról, az Istenségről szóló tanítását: ez ugyan nem pótolhatja a platoni ideavilág lényegsokszorúságát és a valóságnak abban rejlő, Aristotelestől szintén nem eléggé látott őszalkatát és őszrendjét, de annak legvégső gyökerét és egybefogóját — a platoni Jó-idea újszerű megfogalmazásában — élénk állítja.

A formának és az anyagnak ilyen természetű szembeállításával Aristoteles egyúttal a lét és a nemlét kettősségének megértésére is újszerű módot talál a forma-materia fogalompárnál is jóval értékesebb, bár azzal szorosan összefonódó aktualitás-potencialitás-fogalompárban. E szerint az olyan nemlét, amely nem egyszerűen negatívumot, hanem sajátos pozitívumot jelent, mint a lét lehetősége, a lét pedig mint a lehetőség megvalósultsága, és végül a létből és nemlétből összetett féllettű mint a megvalósulásban lévő lehetőség, illetőleg a bontakozásban lévő valóság értelmezhető: nyilvánvaló, hogy ilyen módon a potencialitás az anyaggal, az aktualitás a formával és a potencialitást és aktualitást egyaránt tartalmazó, vagyis mozgásban, változásban lévő az anyagtól és formától összenőtt változó valósággal kapcsolódik

össze, és a tiszta potencialitást egy legelső, még semmiképen nem formált, azaz nem specializált, nem speciálisan „lényegített” anyag, a tiszta aktualitást pedig a tiszta forma-Istenség képviseli. A kettő között vannak a változó világi valóság „féléltű”, potencialitást és aktualitást mutató, anyagból és formából álló egyedi lényei, amelyeknek sorában az anyagi és a formai jelleg lépcsőzetesen váltakozva emelkedik egymás fölé úgy, hogy a felsőbbrendű valóságjelleg — például az oszlopjelleg — az alsóbbrendűnek — például a kőnek — formája, a még felsőbbrendű valóságnak — például a háznak — pedig anyaga lehet. Ez a lényfokozati bontakozás egyúttal a világi valóság nagyszerű fejlődési rendjét is mutatja, amely nem leszámazásszerű ugyan, de mégis a világmindenség hatalmas felépülési rendjét állítja elénk, amelynek kereteiben a világ egyes változó lényei és velük az egész világ mégis állandóan bontakozik, emelkedik, fejlődik az örök Istenség felé, amely tiszta és teljes létével maga felé mint végső beteljesülési célja felé vonzza.

A világ lényei sorában csaknem a legmagasabbak között áll az ember: ezt Aristoteles csodálatos mélységgel mint szoros testi-lelki, azaz anyagi-formai életegységet és ugyanakkor mint sajátosság halandó testi-halhatatlan szellemi életkettőséget ragadja meg. Az emberben valóban egybeszővődik a szoros testi-lelki életegység és a mély testi-lelki életkettőség: ezt Aristoteles olyan jól és mélyen látja, mint csak nagyon kevesen az emberi gondolkodás történetében. E látszólagos emberi ősparadoxon megfajtési kísérletében azonban már bizonytalanná válik: emberi lélek-fogalma, amely szerint az emberi test formáját alkotó és azzal együtt halandó tenyésző-érzékelő-törekvő-értelmes lélekben egy halhatatlan, sőt öröklétű tiszta ész-tényező működik, az aristoteli lélek-forma és a platonai szellem-lélek sajátosság keveréke; ezt a lélekfogalmat Averrhoës „joggal” félreérthette és a keresztény bölcséletnek a szellemelv Aristotelesnél jóval mélyebb megragadása útján kellett helyesen megfejtenie. Ez a — főleg a keresztény vallási élményből fakadó — mélyebb szellemi megragadás mélyíti el és szélesíti ki nagymértékben a keresztény bölcsélet isteneszméjét is az aristoteli-sivel szemben és ugyanakkor újra igazságot szolgáltat Platon szellem-, lélek- és istentanának is. Az ilyen értelemben felsőbbrendű, mert mélyebb és teljesebb szellemfogalomra építő bölcséleti álláspontokról tekintve, Platon és Aristoteles bölcselete együtt és megfelelően összekapcsolva adja a görög bölcséleti világkép klasszikus teljességét, amely a lét végtelen távlatába valóban csodálatos átfogó erővel lát bele és feneketlennek tűnő mélységeiben mégis végső alapokra talál. A keresztény bölcsélet ezt a nagyszerű görög filozófiai világképet épen a szellem természetének említett, még mélyebb és teljesebb feltárásával tudta mégis lényegesen tökéletesíteni: ennek bemutatása lesz legközelebbi vitaülésünk tárgya.

Báró Brandenstein Béla.

A skolasztika.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. január 7-én.

1. (*A skolasztika filozófiatörténeti fogalmához.*) Ha igaz, hogy a nagy szellemi alkotások a szellemek szétválasztói, mert a leg-ragaszkodóbb bámulatot és a legélesebb ellentmondást váltják ki, akkor a skolasztikát, e külső kritérium alapján is, a nagy alkotások közé kell sorozni. Mert míg a középkorban egyeduralgó a kultúrvilág szinte teljes területén, az újkorban megvetés, gúny az osztályrésze: scholastica non leguntur, a skolasztikus szerzőket egyszerűen nem olvassák. Ez a filozófiai lomtárba hajítás olyan alapos volt, hogy a skolasztikát a leg-újabb korban sokhelyütt szinte úgy kellett újra kiásni a mult romjai alól, mint a középkor tette *Aristoteles*-szel a népvándorlás barbársága után. Ezért nemritkán szenzációnak ható felfedezések és meglepetések érik a szakmabelieket, amikor látják, hogy újaknak vélt gondolataik már régen a skolasztika közkinccsei voltak. Így R. v. Ihering bevallotta, hogy ha ismerte volna *Aquinói Szt. Tamás* tanát a természetjogról, akkor a „*Zweck im Recht*” című könyvét meg sem írta volna.

Ma is vannak még, akik a skolasztika filozófia-voltát egyszerűen tagadásba veszik, azzal a megokolással, hogy állítólag a kereszténység vallási dogmáinak egyszerű és készséges kiszolgálója csupán. Mintha bizony a filozófiának nem az volna egyik legnemesebb hivatása és leg-szebb gyümölcse, hogy szolgáljon; szolgálja a teljes kultúrát, a teljes életet, tehát a vallást is. Ezen az alapon a nagy arab és zsidó filozófiá-tól is meg kellene vonni a filozófia elnevezést.

A „skolasztika” elnevezése — egyszerűen iskolákban tanított tudományt jelent —, épp oly külsőséges, mint pl. a peripatetikus elnevezés az arisztoteleszi iskoláról. Filozófiatörténeti fogalmának kialakításához közelebb visz, ha feltüntetjük rokonsági kapcsolatait más filozófiákhoz. A skolasztikában ez a kapcsolat sokszoros. Sok tekintetben *Aristoteles* a vezérszerep, de *Platon* tanainak megtermékenyítő hatása épp az alapvető skolasztikus tanokban állapítható meg. Azonkívül a stoa, az újplatonizmus, az arab és zsidó filozófia része is igen tekintélyes. Végre a skolasztika meg nem érthető azon tanok nélkül, amelyeket a filozófiatörténet *patrisztikus* bölcselkedés néven ismer (a kereszténység első századainak nagy gondolkodói, főkép *Szent Agoston*), és legkevésbé természetesen a kereszténység nélkül. Csakhogy az ilyen „alkotóelemek” kimutatása egy filozófiai irányban mindig igen problématis értékű. Miként az egyént sem magyarázhatjuk meg maradék nélkül a környezetéből, épp úgy valamely konkrét filozófiai rendszert sem azokból az „elemekből”, amelyek igen nagy számmal, sőt, elméleti határesetben, teljes számmal is megtalálhatók előző filozófiákban. Mert a végső, döntő tényező az a tovább nem elemezhető „egyéniesség”,

vagy „szellem“, amely a konkrét egységet és végső jelleget kialakítja. Nem az a döntő, hogy az egyes „kövek“ honnan vétettek, hanem az, hogy e kövekből milyen új alkotás épült fel. A filozófiában az új alkotás éppen a szintézis. A skolasztika esetében épp egy ilyen új szintézissel állunk szemben.

Nagyon tévedne azonban, aki új szintézisen kombinatorikát, a meglevő tanoknak új permutációját értené. Ha ilyen szintézis előfordul a filozófia története folyamán, az a legrosszabb értelemben vett *szcientizmuson* alapul, amely tudvalevően mindig a már másoktól megkonstruált tudományos tárgyakból indult ki. Ezzel szemben a vérbeli filozofálás alapvető törekvése mindig az, hogy kiindulását a lehetőleg legkevésbé megkonstruált, tehát az ú. n. *ősi valóságból* vegye, a valóságból, ahogy az a megismerésünktől függetlenül áll fenn. Az igazán új és a tudományt tovább vivő szintézis alapfeltétele a valóságnak új és igazabb látása; a filozófus részéről tehát a valósággal szemben nagyobb feltártságot és ezzel közelebbi hozzáférést tételez fel a valósághoz. Amit az így értett új szintézis még fokozottabban kizár, az *eklektizmus* vagyis a különböző forrásokból származó tanoknak olyan összesítése, amelyben a heterogén elemek feloldatlanul maradnak; az ilyen eklektizmus mindig a filozófiai gondolkodás nagy gyengeségének, primitív-ségének jele, forrása pedig a valóságlátásnak igen nagy hiánya.

A skolasztika az előző filozófiákkal szemben feltétlenül új filozófiát, új szintézist jelent, mert gondolkodásának legmélyén lényegesen új valóságlátás rejlik és mert szintézise ez új valóságlátás alapján a már addig felismert igazságoknak is új elrendezését jelenti. Vitaülésünk célja, hogy a skolasztikának ezeket az új mozzanatait feltárja.

2. (*A skolasztika sajátos formális problémája: a kinyilatkoztatott igazságok és a filozófia viszonya egymáshoz.*) A skolasztikát lehetetlen megmagyarázni a kereszténység nélkül; a kereszténységből nőtt ki és valójában a kereszténység filozófiája. Szellemtörténetileg e tényállás felől vita nem lehetséges, de lehetséges igen sok félreértés és főképen az összefüggések téves magyarázata.

Ilyen téves magyarázat, amely igen elterjedt volt és sokhelyütt még ma is az, hogy a skolasztika nem lehet tudományos értékű filozófia, mert kiindulásul nem a valóságot veszi, hanem a keresztény dogmákat; valójában álfilozófia, amely látszólag filozófiai eljárással az apriori igaznak elfogadott vallási tanokat igyekszik igazolni.

Ez az állítás sajátos keveréke az igazságnak és a tévedésnek. Igaz pl. az, hogy a skolasztika megalapítói feltétlen igazságnak fogadják el a keresztény vallás igazságait, mert hiszen azokat Isten kinyilatkoztatásának tartják. De már csak félig igaz, hogy a skolasztika a vallási igazságok igazolását tartja egyedüli feladatának. Ez miár azért sem lehet igaz, mert a skolasztikusok maguk hangoztatják, hogy a kinyilatkoztatott igazságok között vannak olyanok, amelyek filozófiai úton

teljesen igazolhatatlanok; legfeljebb csak az ellenük irányuló *filozófiai* érvek érvénytelensége mutatható ki, természetesen *filozófiai* úton. Végre teljesen hamis az a következtetés, hogy az a filozófia, amelynek művelője isteni kinyilatkoztatást elfogad, esetleg annak filozófiai megvédését is feladatának tartja, csakis álfilozófia lehet. Mert hiszen mindaddig, amíg ezt az igazolást vagy védelmet valóban *filozófiai* úton kíséri meg, addig érvelésének filozófiai voltahoz kétség nem férhet. Logikailag csak annyi következik az egész ellenvetésből, hogy ha a kérdéses kinyilatkoztatás igaz és filozófiailag is igazolható, illetve védhető, akkor ez a filozófia segítségével meg is történhetik, ellenkező esetben pedig nem sikerülhet. Pszichológiailag pedig annyi az igazság az ellenvetésben, hogy azt, aki bizonyos igazságokról már eleve meg van győződve (például hite révén), az a veszély fenyegeti, hogy filozófiailag érvényes érvek fogad el valamit csak azért, mert az a hitigazságot igazolja vagy megvédi. Csakhogy az ilyen veszély nemcsak a skolasztikus filozófusra leselkedik, hanem — a világnézettan idevágó kutatásainak tanúsága szerint — mindenkire kivétel nélkül, akinek bármilyen „világnézete” van.

Hogy azonban a skolasztika semmikép sem az az álfilozófia, amelynek az ellenvetés felteszi, legjobban abból világlik ki, hogy a skolasztikus filozófusok egyik alapproblémája éppen az volt, miképpen lehet és miképpen kell a vallási igazságokat a filozófiától *elválasztani*, következésképpen hogyan kell a filozófia *autonómiáját* és „tisztá” tudományos voltát megalapozni, illetve megvédeni? Ez a törekvés éppen az olyan esetben a leglogikusabb és pszichológiailag is legmegokoltabb, amikor a filozófia egyik kimondott célját a vallás igazságainak igazolásában, illetve védelmében is látja. Mert hiszen az egyik igazság valójában és megdönthetetlenül csakis egy másik igazsággal védhető meg.

Sokáig tartott, amíg a skolasztika tisztázta a filozófia és a teológia viszonyának ezt a tudományelméleti kérdését; ugyanis a nehézségek nemcsak logikaiak, hanem főképpen pszichológiaiak és kultúrtörténetiek voltak. De ez a tisztázás teljesen sikerült. A filozófia autonóm tudomány, mert saját megismerési tárgya van, amelyet saját módszerével és saját eszközeivel igyekszik megismerni. A kinyilatkoztatás ugyan „negatív” formája marad a filozófiának (*Aquinói Szt. Tamás*), de ez a negatív norma valójában csak *külső* iránytű és semmikép sem *belső* tényező; a kinyilatkoztatott igazság sohasem lesz filozófiai igazsággá, ha csak a filozófia maga a *saját* eszközeivel azzá nem teszi. Összeütközés lehetséges a negatív norma és a gondolkodás között; ez esetben a norma negativa arra kötelezi a gondolkodót hogy gondolatmenetét újra vizsgálat tárgyává tegye; arra azonban soha nem kényszerítheti, hogy *filozófiailag* igazolt igazságnak tekintsen olyasmit, ami nem az.

A skolasztikának a kinyilatkoztatással kapcsolatban elfoglalt ez az álláspontja mindig „gyenge pontnak” fog mutatkozni azok szemében, akik kinyilatkoztatásban nem hisznek és azonfelül az ú. n. „vallási

igazságokat“ szükségképen filozófiailag tarthatatlannak ítélik. Mert ha apriori nem azoknak ítélnék, hanem igazaknak, akkor természetesnek, sőt szükségképeninek találnák, hogy filozófiai igazság és vallási igazság nem kerülnek egymással összeütközésbe, mert igazság nem mondhat ellent igazságnak és így a filozófia saját módszerével is igazolja, hogy megvédi azokat.

A negatív norma végre nem fosztja meg a hívő filozófust azoktól az előnyöktől sem, amelyeket a tévedések jelentenek a filozófiában és amely előnyökre már *Aristoteles* rámutatott; mert hiszen a tévedések előnyét nyilvánvalóan az élvezi, aki a kérdéses tévedéseket nem maga követi el, hanem a mások által elkövetett tévedésekből okul.

A negatív normán kívül a skolasztika *pozitíve* is függ a kinyilatkoztatástól és éppen ez a pozitív függés az, amely szerfölött termékeny volt számára. De ez a pozitív függés semmikép sem *logikai*, mert a vallási igazság sohasem lehet logikai premisszája a filozófiai igazságnak. Ez a pozitív függés csak *pszichológia*. Ez azt jelenti, hogy a vallási igazságok pszichológiai előfeltevésekként hatnak a hívő filozófusra, vagyis bizonyos igazságok birtokába juttatják, de azzal a feladattal megterhelten, hogy azokat a saját filozófiai módszerével igazolja. Ez a pszichológiai függés így (ha nem is értékileg) azonos azzal a függéssel, amellyel a gondolkodó, pl. *Aristoteles*, vagy *Kant*, vagy bármely nagy filozófiai mester tanításával szemben áll. Az előadás szűk kerete nem engedi meg e kérdés elmélyítését és bővebb feltárását, de e „pszichológiai függés“ mibenléte a további tárgyalás folyamán még világosabbá válik. A mondottak alapján azonban igazoltnak kell venni, hogy a skolasztika helyesen oldotta meg azt a formális problémáját, hogy a filozófia autonóm tudomány voltát miképpen kell megalapoznia és ezen belül kapcsolatát a kinyilatkoztatáshoz tisztáznia.

3. (*Isten problémája*.) Az említett „pszichológiai függés“ konkrét mivoltában nagyszerűen bemutatatható az Isten-probléma esetében. A kereszténység elismerten a legfelségesebb és a legmélyebb tanításokat tartalmazza Isten mivoltáról. E tanításoknak csak egy része olyan, amely filozófiailag is igazolható; másik része meghaladja az ész megismerő és megértő képességét. De még ez utóbbiak is közvetve a legtermékenyítőbb hatással vannak a skolasztikus filozofálásra. Így pl. a Szentháromság tana közvetve arra indította a skolasztikát, hogy a vonatkozások (relációk), a természet, a személy, a szubsztanciális stb. fogalmait mélyebben megvizsgálja. A filozófiatörténet igazolja is, hogy ez a közvetett és tisztára pszichológiai hatás igen nagy értékű eredményekkel gazdagította a filozófiát.

Hogy Isten, vagy ha jobban tetszik, az *Abszolútum* problémája minden filozófiának központi kérdése, következik a filozófia lényegmeghatározásából: a filozófia az egész valóság végső okainak és magyarázatának tudománya. A valóban legvégső ok és a legteljesebb magya-

rázat azonban éppen az Abszolútum. Amikor tehát a skolasztikus filozófia Isten megismerésében látja a filozófia igazi, legfőbb célját (így *Szt. Tamás* is), akkor ebben nemcsak a papfilozófusok vallási irányítottága érvényesül, hanem ugyanolyan fokban az a körülmény is, hogy a kereszténység által megteremtett kultúra elérkezett ahhoz a fejlettséghez, hogy ennek a nagy és nehéz filozófiai feladatnak a megoldására is vállalkozhassék. Nagy volt a vállalkozás és nagy volt a vállalkozás eredménye is.

A feladat kettős volt. Először meg kellett találni és a tökéletes-ségig ki kellett építeni azokat az érveket, amelyek Isten *létezését* bizonyítják; másodszer Isten fogalmát meg kellett telíteni mindazzal a tartalommal, amelyre a filozófiai ész egyáltalán képes.

A skolasztika mindkét feladatnak oly mértékben felelt meg, ahogy azt előtte vagy utána semmiféle más filozófia el nem érte. Kezdetben igen nagy harcok folynak akörül, vajjon Isten léte igazolható-e más-képen, mint *aposteriori* úton, vagyis kikövetkeztetéssel közvetve. Mert *Szt. Agoston* hatása folytán nem látszott lehetetlennek az intuitív Isten-megismerés sem. De *Szt. Tamás* hatása végleg érvényesül: Isten léte csakis közvetve, *aposteriori* igazolható, mégpedig az okság elve alapján. Megindul a valóságnak mély elemzése, amelynek célja azon valóság-mozzanatok feltárása, amelyek az istenbizonyítékoknak kiinduló pontjaivá lehetnek. Ismeretes, hogy maga *Szt. Tamás* öt ilyen Isten-bizonyítékot állít fel s mindig a valóság más mozzanatából indul ki. És azóta is a skolasztikus filozofálás egyik legértékesebb és legeredetibb gyümölcse épp ez istenbizonyítékok kutatása révén termett és pedig a logika, ismeretelmélet és metafizika területén egyaránt.

A második feladat még hatalmasabb szellemi felkészültséget követelt meg: Isten alkotásai alapján meg kellett rajzolni Isten képét, meg kellett állapítani Isten attribútumait, tulajdonságait. Hogy a skolasztikusok, élükön *Szt. Tamással*, szinte halmozzák az istenbizonyítékokat, nem véletlenül történik; nem is valamilyen fölényességérzetből ered, amely leleményességüket kívánja fitogtatni. E halmozásnak az a nagy jelentősége van, hogy minden új istenérv feltárja egyúttal Isten valamely új tulajdonságát vagy tulajdonságait is. A különböző istenérvek alapján állapítják meg, hogy Isten a „mozdulatlan mozgató“, vagyis tiszta aktus; hogy minden létnek, mely rajta kívül van, Ő az egyedüli teljes oka; Isten a mindenségnek bölcs elrendezője és irányítója.

Azonban felismerik azt is, hogy Isten mivoltának megismerésében a nagy nehézség csak ezeknek és az ezekkel szükségképpen összefüggő többi isteni attribútumoknak (Isten örök végtelen létteljesség, stb.) a kikövetkeztetése után áll be. E nehézség oka abban van, hogy Istenről és a nem-isteni dolgokról semmit sem lehet *azonos* értelemben állítani, mert fogalmaink tartalmai nem úgy valósulnak meg Istenben, mint az alkotásaiban. És azért közvetlenül csak azt tudjuk megállapítani, hogy

mi *nem* Isten. Értékes megismerés már ez is; de az emberi ész pozitíve is törekszik megismerni Istent. A bizonyos mértékben pozitívnek nevezhető Isten-megismerés útját *az analóg megismerés* elmélete tárja fel. Amit a skolasztika az analóg megismerés elméletének kiépítésével alkotott, a filozófia történetének legfényesebb lapjaira tartozik; más filozófiákban vagy egyáltalán nem, vagy csak igen kezdetleges próbálkozásaiiban találjuk meg. A megoldandó feladat óriási volt; olyan nagy, mint az a vágy, amelynek szolgálatában állt: megismerni Istent. Arra nincs terünk, hogy az analóg megismerés elméletét akár csak vázlatosan is ismertessük, mert ehhez előbb szükséges volna feltárni azt a metafizikai alapépítményt, amelyre ez az elmélet felépül. Jelentőségét azonban eléggé jelezzük azzal, hogy az analóg megismerés elmélete, ill. ez elmélet léti alapjának, a *lét analógiájának* tana oly tant eredményezett a skolasztikus bölcséletben, amely a filozófia történetében először tette lehetségessé a létnek, a teljes létnek azt a hatalmas szintézisét, amelyet éppen *Szt. Tamásnak Summa Theologica*-ja feltüntet. E szintézis nagyságát akkor értékeljük majd igazán, ha áttérünk a filozófia másik nagy problémakomplexumához: a *Világhoz*.

4. (*A Világ*.) Természetesen a skolasztikus filozófus sem Istenen át jut el a világhoz. Ellenkezőleg, látjuk, hogy épp a világot (és benne az embert) jelöli meg mint egyedüli utat, amely Istenhez elvezet. De Istenhez vezető útjában a világot egyelőre csak lépcsőnek tekintette. Most, amikor újra visszatér hozzá, látóköre mérhetetlenül kitágult; nem lesz csodálatos tehát, hogy amikor ebből az új és szinte a végtelenségig megnagyobbodott nézőpontból tekinti a világot, azt egészen különleges és eredeti módon látja meg.

Az első probléma, amelyet a skolasztikusnak meg kell fejtenie, a világ létezése. E pontban is éles fényt vethetünk arra a kapcsolatra, amely a kereszténység és a skolasztikus filozófia között fennáll. A keresztény filozófus a kereszténységtől, sőt már az ószövegségi könyvekből is készen kapja a teremtés fogalmát. De abból az Isten-tanból, amelyet előzőleg már kiépített, Istennek azon *abszolút transzcendenciájából*, amelyet a világból kiindulva mindenképpen igazolt, logikai szükségszerűséggel következik, hogy a világ Istentől csakis *teremtés* útján származhatik. A pantheizmus, az emanációk plotinosi vagy más pantheisztikus módja, a panentheizmus bármilyen formája számára többé tekintetbe nem jöhet. De épp úgy nem jöhet tekintetbe *Aristoteles*, de még *Platon* (amúgyis több tekintetben kezdetleges) megoldása sem. A pszichológiai függés a kereszténységtől tehát e pontban is feltétlenül megvan; de ez semmiképp sem lesz logikai függéssé. A teremtés tana autonóm filozófiai tanná válik.

A világ azért van, mert Isten azt szabad elhatározásával teljes egészében teremtette. Ezzel a skolasztikára az a szerfölkött nehéz feladat hárul, hogy a teremtés fogalmát filozófiailag tisztázza és elhatá-

rolja minden olyan „származástól“, amely Isten abszolút transzcendenciájával, létteljességével, valamint változhatatlanságával összeegyeztethetetlen. Az elfogulatlan szemlélőnek lehetetlen elzárkóznia az elismeréstől, amikor látja, hogy a skolasztikus gondolkodók mily éles elmével, körültekintéssel, logikai erővel vetik rá magukat a teremtés fogalmának filozófiai kidolgozására.

A probléma kettős. Először a teremtést mint sajátos isteni okozást kell tisztázni. De a második feladat még ennél is nehezebb: meg kell jelölni ennek az okozásnak léti alapját Istenben. Az okozás fogalma megköveteli, hogy az okozott okozóban, az okban valamilyen módon benne legyen, mert igaza volt *Aristotelesnek*, hogy a semmiből semmi sem lesz. A megoldás csakis egy irányban lehetséges: a világ Istennek *utánzó részesedése*. Az „utánzó részesedés“ eszméjével már találkoztunk, mégpedig *Platon* filozófiájában. Csakhogy mily vérszegény, sok tekintetben önkényes, megokolatlan és azonkívül önellentmondó a platói megoldás (melyet épp tanítványa, *Aristoteles*, rombol szét); ezzel szemben a skolasztika a megoldást metafizikailag gondosan kiépíti, elmélyíti és egészen más létsíkra helyezi. Igaz, hogy ez a megoldás is alig több egy *tényre* való *rámutatásnál*; de ez nem is lehet máskép, hiszen az emberi ész legvégső határánál vagyunk. Az itt elhelyezkedő létproblémáknál már a negatív elhatárolás is nagy alkotás, amint *Szt. Tamás* az Istenmegismeréssel kapcsolatban mondja.

A teremtés és az utánzó részesedés fényénél Isten és a világ viszonya természetesen új megvilágítást kap. Nemcsak a pantheizmust és az emanációt zárja ki, hanem a *deizmus* minden formáját is. A világ a teremtés után sem állhat meg önmagában, mintegy saját lábaira helyezve, hanem rászorul Isten *fenntartó* és *együttműködő* tevékenységére. Ez a fenntartás és együttműködés azonban nem „külső“ mozzanat a világ számára (miként a teremtés sem volt az), hanem a legbensőbb, amely a dolgok magját fogja meg. A világ valamiképpen Istenben van. él és mozog. Látható ebből is, hogy a skolasztikus bölcslő útja mily meredélyek és szakadékok szélén vezet, amikor az egyik oldalon a pantheizmust, a másikon pedig a deizmust kell elkerülnie. De ugyanakkor az is látható, hogy a skolasztikus filozófia levonja az *abszolút lét* és a *relatív lét* fogalompárjának minden immanens következményét, mégpedig olyan fokban, ahogy az az összes filozófiai rendszerek közül csakis benne található meg. A nehézségek szinte legyőzhetetlenek; de a nehézségek csak arra szolgálnak, hogy a leggondosabb analízisekre, a legkörültekintőbb mérlegelésekre és a legátfogóbb együttszemlélésre kényszerítsék. A lét szemléletének oly magasságába küzdötte fel magát, hogy a hatalmas horizontot az emberi szellem már csak alig bírja áttekinteni és számbavenni.

Fokozza még a nehézségeket az, hogy a skolasztika világa nem statikus, hanem a legnagyobb mértékben *dinamikus*, ahol a hatalmas

dinamikát a cél átfogó *teleológiája* tartja össze. A világ az *actus purus* tiszta ténylegességének igen gyenge utánzata az *actus* és a *potentia* metafizikai egységében; de ez a *potentia* egy soha meg nem szűnő törekvés a teljes aktuálódás felé. A valóságnak ez a szemlélete annyira nem „misztikus“, hogy a modern természettudomány és szellemtudomány egyaránt magáénak vallja, bár forrását sokszor megtagadja; látja a tényt, melynek nem tudja magyarázatát.

Végre a skolasztika világa a különböző és lényegesen elhatárolt *létfokoknak* hatalmas egysége, *rendje*. A tagolt és különböző létgazdagságú létezők világa nem hull szét semmiféle metafizikai pluralizmusba, mert összefogja azt a *lét analógiája*, melynek (ontológiai) „analogatum princeps“-o a végtelen létteljesség; az egyes létfokok Isten különböző létgazdagságú utánzásai. Ez a léti analógia adja meg végső magyarázatát annak is, miért van minden dolognak érthetősége, miért van „szellemi tartalma“. A lét analógiája teszi érthetővé azt is hogy az emberi szellem hogyan lehet „quodammodo omnia“, mint azt már *Aristoteles* mondta; azért, mert minden szellemi megismerés első tárgya a *lét*. És amint a lét analógiásan kapcsolódik egészen a létteljességig, Istenig, úgy tudja a szellem is az *analóg megismerés* fáradságos lépéseit járva, átfogni az egész létet. Ime, a skolasztika metafizikai ismeretelméletének alapja.

5. (Az ember.) Minden filozófiának fontos tárgya az ember és mindegyik igyekszik az emberi lét értelmét megfejteni. Ez nemcsak azért van, mert az ember számunkra szükségképpen egyike a legérdekesebb tárgyaknak; nem is csak azért, mert bizonyos antropológiai kérdések előzetes megfejtése nélkül lehetetlen a filozófiai rendszer alapvető (pl. ismeretelméleti) tételeinek felállítása; hanem főképpen azért, mert az emberi *teljes lét* értelmére csakis a filozófiától kaphatunk tudományosan igazolt választ (a vallás szintén ad választ, de ezt a hit által kapjuk). A filozófia nagy felelőssége tehát épp e kérdésben nyilvánvaló.

Arra nincs tér, hogy a skolasztika embertanát akárcsak vázlatosan is ismertessük; még főbb tételeinek egyszerű felsorolásától is el kell tekintenünk. Csak éppen felemlítjük, hogy a skolasztika meghatározásában (és ebben *Aristotelest* követi) az *ember* nem a lélek, mégkevésbé a test, hanem a test és lélek *szubsztanciális egysége*. Alapvető antropológiai tétel ez, amelyet következetesen keresztülvisz egész megismerés-tanán, lélektanán és cselekvés-tanán. Ez az álláspont egyforma távolságra van mind a *materializmustól*, mind pedig a *spiritualizmustól*; ugyanakkor elkerüli *Platon* radikális *dualizmusát* és, a szellem sajátos kategóriáinak pontosabb megállapítása által, áttöri az *aristoteleszi* lélektanban benne rejlő *biologizmust* is. A lélek szellem, de benső természeténél fogva testhez van rendelve, hogy azzal együtt alkosson egyetlen természetet, állagot és hatásegységet.

A megismerésnek kezdete és forrása a tapasztalati valóság. Megismerésünk fellendülhet ugyan a metafizika legmagasabb régióiba is, de csak a tapasztalati valóságban tartalmazott „érthetőség” (intelligibile in sensibili) alapján. Az akarat szabad, mert az értelem a lét megragadására képes; emiatt van, hogy az ember nincs kötve a saját világához, mely kényszerű béklyókba fogná, hanem a *bonum universale* megragadása révén nemcsak az ész, de az akarat is távolságvételle képesül a részleges jóval szemben.

Ismeretes, hogy a skolasztika az *erkölcsstanban* is nagyot alkotott. Az erkölcsi jelenséget meggyökereztetni abban az átfogó létrendben, amelynek megragadására Istentana és világtana képesítette. Az erkölcsi jó és rossz közvetlen normája a teljes emberi mivolt léti értelméből folyik. Ugyanebből a léti alaptól ered az erkölcsi kötelezettség is: azzá kell lenned, amivé léted értelme miatt lenni kötelességed. Az egész erkölcsi rend végső alapja pedig azonos a létrend végső alapjával; a *lex aeterna* ez, amely maga az isteni lényeg. Ez az örök törvény a forrása az emberi természet-törvénynek, ez utóbbi viszont forrása és alapja a pozitív törvényeknek. Az erkölcs metafizikájában tehát ugyanazt a vas-következetességu visszavezetést látjuk, mint a lét metafizikájában: min-dennek forrása a teljes létvalóság. De miként forrása, úgy végső célja is a létnek és a cselekvésnek egyaránt. Csakhogy a szellemnél, mint amilyen az emberi lélek is, ez a cél nem külső, hanem kétszeresen is benső; mert a végső cél Isten ugyan, de éppen Isten bírása által, ami egyúttal a teljes *boldogság* is az ember számára.

A skolasztikus filozófiának mindössze egy formális és három tartalmi mozzanatát volt módunkban kiemelni. De e kiemelt mozzanatokban a skolasztikus filozófiai világnézetnek nemcsak lényeges és legjellemzőbb tanításait látjuk, hanem olyan tanokat is, amelyekben a skolasztika újat és maradandót alkotott. Azonkívül e tanok mintegy erős pillérei annak a hatalmas ráépítésnek, éppen a filozófiai rendszernek, amelynek részleteit ezúttal nincs módunkban ismertetni.

Jánosi József.

Hozzászólások.

A skolasztikus bölcsélet alakulására legmaradandóbbnak bizonyult az arisztotelizmusból eredő hatás, melynek jelentőségét a skolasztika máig legjelentékenyebb rendszere, a *tomizmus* mutatja a legszembetűnőbben. Igen indokolt az a, legutóbb különösen Manser által („Das Wesen des Thomismus”) kifejtett nézet, mely Szent Tamás szintézisének alapját Aristoteles által a tapasztalat közvetlen tárgyát képező változó valóság magyarázatára felállított fogalom párnak, a *képesség* és *ténylegesség* elvének következetes továbbfejlesztésében látja. Ez az elv tekintetbe veszi a tapasztalati valóság lényein nyilvánuló változást, de egy-

szersmind a változásnak lényegi elvekhez, törvényszerűségekhez, célokhoz alkalmazkodását is szem előtt tartja s ezt a sajátos kettősséget a véges lét benső létalkotó tényezőinek szétválaszthatatlan kettősségéből, a képességi és ténylegességi létből (potentia-actus) való összetettségből értelmezi.

Ez az értelmezés alapvető jelentőséghez jut a tomista bölcseletben. Hogy csupán legjelentősebb alkalmazásaira utaljunk, a tomizmus *ismeretelmélete* szerint értelmünk eredetileg nem rendelkezik ismerettel, hanem a tárgyi világ részéről megtermékenyítést, aktualizálódást igénylő képesség, potencia. Különösen a platonizmusból ismeretes velünkzüllett eszmék, valamint az ágostonos irány misztikus megvilágítás-elméletével szemben a tomizmus következetességgel vallott elve minden természetes úton szerezhető ismeretnek a tapasztalatból való eredeztetését. Ez az értelmezés korántsem tekinti a megismerést merőben passzív jellegű folyamatnak, ellenkezőleg, az értelem megtermékenyülését, tartalomhoz jutását az absztrakció, az értelmi elvonás nagyon is cselekvő, válogató, viszonyító tevékenysége eredményének tulajdonítja, figyelembe veszi a gondolkodás egyre elvontabb régiókba törő spontán tevékenységét. De az értelemnek a tőle függetlenül adott tárgyhöz való igazodását, a tárgy lelki-hasonmási kialakítását az emberi megismerés oly elemi feltételének tartja, mely az ember sajátos létalkatából, az egymással képességiség és ténylegesség (anyag-forma) viszonyában levő test és szellemi lélek belső létegyeségből önként következik. Ezért a „lét” elvonás révén szerzett, közelebbi meghatározás nélküli fogalma legelső fogalmunk, minden további fogalmi ismeretünk alapja; az elvonással szerzett tárgyi tartalom a feltétele értelmünk veleszületett készségeinek, az észelveknek a tudatosításához, melyek így nemcsak a gondolkodásnak, hanem a létnek is egyetemes és szükségképeni törvényeit képviselik. Tagadhatatlan, hogy a tomizmus az ideát nyújtó fogalmi ismeretet érzéki szemléletből eredeztető ideál-realisztikus ismeretelmélete elsősorban az emberi megismerés ontológiai feltételeinek megfontolásán alapul, de az ismeretkritikai kérdésfeltevessel szemben sem áll készületlenül, amint azt ismeretelméleti elveinek, a kritikai realizmus szellemében történő továbbfejlesztése az újskolasztika részéről (Mercier, Geysers, Gredt, de Vries s mások) mutatja.

Alapvető jelentőségű a képességiség és ténylegesség elve a tomizmusban a valóság *metafizikai* magyarázatánál s a *lényeg* és *létezés* fogalmával viszonyba hozva szemlélteti a valóság ontológiai szerkezetét. A lényeg (essentia) a dolog definíciójában kifejezett léttartalom, a létezés (existentia) a lényeg megvalósulása a valóság rendjébe való kihelyeződése. Lényeg és létezés a tomizmus szerint úgy viszonylanak egymáshoz, mint a lehető lét a készlét. Minthogy Istenben nincs képességi lét, lényege a lét a maga teljességében, benne lényeg és létezés csak fogalmilag különböztethető meg. Ezzel szemben a teremtetett lények-

nél a kettő valóban különbözik egymástól. Ezeknek a lényeknek a lényege nem követeli meg szükségképpen a tényleges létezést, hanem csak a létbenvaló részesedés (participatio) képességét jelenti s tényleges megvalósulását a tiszta Lét létet adó aktusának köszöni. A valóság a tomizmus szemléletében a létben különböző mértékben részesedő lények hierarchikusan felépülő rendje. Az érzéki lényeket az ősananyagból és a lényeket adó formából való összetettség jellegzi meg, ezeknél a rangsort a lényegi formának az anyag tehetetlenségét, korlátoltságát legyőző ereje határozza meg. Középheletet foglal el az ember, ki sajátos létformájával, szellemi lelkével az anyagi erőket felülmúló tevékenységre s önmagában fennálló létre képes, de a testhez kötöttség állapotában az anyagtól nem szakadhat el. A teljes anyagtalanság csak a tiszta szellemi lények (angyalok, démonok) tulajdonsága, azonban a teremtettség sajátossága, a képességből és ténylegességből való összetettség ezeknek a lényeknek a létalkatát is meghatározza. Minden lehetőségtől, létkorlátozástól mentes, tiszta tényleges lét egyedül Isten, a lét teljessége. Ő áll a léthierarchia csúcán.

Míg egyrészt a képességiség-ténylegesség elve az adott alkalmazással a lét sokszersőségének, különbözőségének, hierarchikus felépülésének metafizikai magyarázatául szolgál, egyszersmind megalapozza a *lét analógiájának* az elvét is. A „lét“ a tomizmus szerint a kategóriák felett álló, legátfogóbb, legtranszcendentálisabb határozomány. Azonban e határozomány a létben való részesedés különböző mértékénél fogva a különböző alkatú létezőkről nem állítható sem teljesen azonos (univoce) sem teljesen különböző (aequivoce), hanem *analóg* értelemben. Az analógia az abszolút azonossággal és az abszolút különbözőséggel szemben mintegy középheleten, egy vonatkoztatási alaphoz viszonyítva viszonylagos azonosságot jelent, és pedig a létet véve alapnak, nem merően a gondolkodás részéről állított „tulajdonító“ értelemben (analogia attributionis pl. mikor az „egészség“ fogalmát különböző dolgokra vonatkoztatjuk), hanem tartalmi hasonlóság arányosság alapján (analogia proportionalitatis) való tényleges egymáshoz vonatkozást fejez ki. A különböző alkatú létezők megegyeznek egymással a „lét“-ben, de sajátos alkatuk szerint egyszersmind különböznek is létbelileg egymástól. Tehát a létről általánosságban állítható léthatározományok egy bizonyos létezőre vonatkozó közvetlen, konkrét tartalmát az analógia ténye határozza meg. Nem állítható valamely léthatározomány valamennyi létezőről teljesen azonos értelemben, hanem csak bizonyos arány, hasonlóság mértéke szerint.

Különös jelentőséghez jut a lét-analógia elve az *Isten-megismerés-nél*. A tomizmus szerint csak az analógia hídján emelkedhetünk fel a világból Istenhez. Természetes istenismeretünk az oksági viszonyon alapul: világunkban nyilvánvaló hatásaiból következtetünk a létezők végső létokára. A hatásból az okra való következtetést a létben való megegye-

zés teszi lehetővé: a következtetés a *létező* lehetőségi lét végső *létező* létfeltételére vonatkozik, de ugyanakkor megőrzi az okozat és az ok közt a lét ama analóg jellegét, melyet a lehetőségi és a tiszta tényleges lét lényegénél fogva involvál. Ezért Isten létén kívül, Isten természetéről végességünk korlátai közt némileg megközelítő ismeretet a dolgokban található tökéletességeknek Istenre mint azok végső okára való vonatkoztatással szerezhetünk az analógia elve szerint: a fogalmak szerint hiányt nem tartalmazó egyszerű tökéletességek (*perfectiones simplices*), aminők a lét, lényeg, igazság, jóság, stb. Istennek is tulajdonítandók, de semmiesetre sem a véges dolgok tökéletességével azonos értelemben, hanem Isten sajátos természetének megfelelően. Tehát a részesedés mértékét meghatározás nélkül hagyó viszony (*proportio*) az az alap, mely a tökéletességnek analóg értelmű vonatkoztatását Istenre lehetővé teszi.

S végül, hogy a mai filozófiában különösen élénken vitatott *érték*-probléma tomisztikus megvilágítására utaljunk, ez a probléma is a képességiség és ténylegesség értelmében jelzi a megoldási lehetőséget. Az arisztotelikus beállítottságnak megfelelően a tomizmus az értékvilágot (a „*bonum*“-ot) nem tekinti a valósággal szemben önállóan fennálló létrendnek, mint a modern platonizmus, hanem az értéket a való sajátos minőségének, határozmányának tekinti, valóság és érték ősi, eredeti egységét vallja. Ennek a metafizika talajában gyökerező értékrealizmusnak irányító szempontját az a megfontolás nyújtja, hogy a lényeg természeténél fogva célszerű kifejtődésre, megvalósulásra törekszik: a „*cél*“ tehát nem pusztán szubjektív, a vágyó képesség által felkeltett mozzanat, hanem a dolgok természetével adott objektív követelmény. Ha igazoltnak ismerjük el az ősi belátást, hogy a valóságot Logos, értelemszerűség hatja át, hogy értékek valósítására törekszik, úgy az arisztotelizmus alapján önként adódik az a magyarázat, hogy az értéket nem egy idegen világ a mi világunkra rásugárzó s abban halványan tükröződő fényének, hanem a valóságnak immanensen működő „*telos*“, cél megnyilvánulásaként értelmezzük. Az értékek nem valóság, felett lebegő világot alkotnak, hanem a valóság, az élet önmagából hozza létre az értékeket. A valóság nem abban az értelemben értékhozó, hogy az érték alászállva a valósághoz tapad, hanem a valóság az önmagán fakasztott érték hordozója. Ez az értelmezés különösen Szent Tamás erkölcstanában szembetűnő, midőn az erkölcsi rendet mint „*motus creaturae rationalis in Deum*“, mint az értelmes teremtmény Isten felé haladását jellemzi s az ember erkölcsi képességeinek, jóra való hajlamainak, az „*erénycsírák*“-nak (*semina virtutum*) aktualizálódásában, az Isten-hasonlóság az erkölcsi személyiség önkifejlődése révén történő megvalósulásában látja az erkölcsi tökéletesség lényegét.

Ennek az értéket a valóságból eredeztető értelmezésnek logikus következménye, hogy az értékhiányt, a rosszat, nem tekinti negatív értéknek, mint az idealista értékelmélet, hanem léthiánynak, s ez annyit

jelent, hogy a lényeg megvalósulása a lény fogalma által megkívánt fokon alul marad. Ebből a gondolatmenetből következik másrészt az is, hogy az Abszolútum, ki a lényeg teljes megvalósulásában a lét teljessége, egyszersmind az érték teljessége is és minden érték meghatározás abszolút vonatkozási pontja.

Ha e vitaülés célja — mint az előadó úr jelezte — azoknak az új mozzanatoknak a feltárása, melyeket a skolasztika a filozófia számára hozott, úgy gondolom, a tomizmus egyik legjelentősebb alapelvének érintésével talán sikerült, ha bár csak körvonalaiban, rámutatnom arra, hogyan bővült ki az arisztotelesi filozófia *potentia-actus* tana a tomizmusban a keresztény világképet tükröző filozófiai rendszer egészét átfogó szintetikus elvvé. A keresztény világszemlélet Isten és a világ viszonyának a teremtés tényén alapuló magyarázatán nyugszik. Ennek filozófiai kifejtését adja a tomizmus, midőn egyrészt a képességiségből és ténylegességből való összetettséget a teremtményi, a létben részesedő lét (*esse participatum*), másrészt a tiszta tényleges létet az abszolút, magától való-lét (*esse per se*) oly létalkati mozzanataiként határozza meg, melyek mindkettő sajátos mivoltát s abból következő tulajdonságait filozófiailag megmagyarázza. A teremtményi lét végességének, függőségének, korlátozottságának metafizikai eredője a lehetőségi és tényleges létből való összetettség; ilyen lény létéhez külső, transzcendens létrehozó és fenntartó okot igényel s működésének a pontencialitás, a korlátolt megvalósulási lehetőség levetkőzhetetlen velejárója. Viszont az Abszolútum mivoltát a tiszta ténylegesség, a lét minden korlátozás nélküli birtoklása jellegzi meg, mely bármiféle változást, esetlegességet, függőséget lényegénél fogva kizár. Így a relatívum és az abszolútum viszonyának megvilágítását a lehetőségtől korlátozott s az attól független lét metafizikai fogalma nyújtja.

A lét a tomizmus szemléletében sokszerű és különmemű tagozódású, de mégsem hull szét, hanem bensőleges egységes. A lét egyrészt egybe tartozónak mutatkozó, másrészt egymással ellentéteseknek látszó vonásait, az egységet és különmeműséget szintézisbe egyesíti a lét analógiájának a fogalma, melynek voltaképeni értelmét viszont a *potentia-actus* elve alapozza meg.

Kecskés Pál.

*

Mivel akadályozva vagyok nemcsak a megjelenésben, hanem a tüzetes hozzászólásban is, csak úgy „kapásból“ vetek föl néhány jelentősebb szempontot a föltett kérdéshez.

Ha arról van szó, hogy mi újat hoz egy rendszer vagy irány a bölcsletheben, úgy gondolom: minden történetileg megjellegezhető rendszer azáltal hoz jelentősen újat, hogy *van*, hogy történetileg hatott. A történelem nem ismételi; minden történeti jelenség új, mással nem helyettesíthető és nem azonosítható — ha a tipológisták ezt nem is vállalják.

A skolasztikát is most alapvetően *történetileg* nézem; természetesen nem a hisztorizmus szemével.

S itt mindenekelőtt azt kell megállapítanom, hogy a skolasztika korántsem az az egységes alakulat, aminek általában tekintik. Neveket mondok: *Szent Anzelm*, a skolasztika atyja, *Abaelardus*, *Szentviktori Richárd*, *Halensis*, *Albertus*, *Thomas*, *Scotus*, *Bradwardinus*, *Oresmes-i Miklós*, *Occam Vilmos*. Mind skolasztikus; de milyen különböző eszmei és eszmélő világokat jelentenek! Mi a közös nevezőjük? Nem találok mást, mint azt, hogy valamennyi a közvetlenül megélt, az Egyháztól eleve elfogadott hitvilágnak mint eszmevilágnak megértését keresi, a szentanzelmi „credo ut intelligam” szellemében. S ezt az értést keresik annak az elmének segítségével, amely egyrészt a magára talált germán-román szellem fiatalos magabizásából és lendületéből táplálkozik, másrészt a görög bölcslethen iskolázódott, természetesen úgy, amint hozzáférközött: virágkorában a teljes Aristoteles segítségével, de úgy, hogy még legarisztotelikusabb képviselőjében, Szent Tamásban sem veti le a platonai komponenst, amelyet főként Szent Ágoston és Pseudo-Dionysius újplatonizmusán keresztül vett föl.

Ez tehát a skolasztika: a nekierősödő nyugati spekulatív szellem az asszimilált görög bölcsélet erejében igyekszik elméletileg földolgozni a kinyilatkoztatás tartalmát. A skolasztika tehát teológia és filozófia, élő egységben, kikristályosodott képviselőinél nem szinkretista összeegyeztetésben, hanem elvi különböztetésben, amint Jánosi tanár úr előadása kitűnően megmutatta Szent Tamásra nézve.

Azt mondtam: kikristályosodott képviselőinél. Mivel ugyanis a skolasztika történetileg nem az az egységes jelenség, aminek neve és a közfölfogás mutatja, hanem körülbelül olyanféle összefoglalást jelent, mint pl. „görög”, „reneszánsz” bölcsélet; azért a mai újskolasztikusok általában, ha tudattalanul is, a Louvain-i *de Wulf* álláspontjára helyezkednek, ki két emberöltő előtt ezt a kérdést: Qu'est-ce que la scolastique? úgy iparkodott megoldani, hogy a skolasztika egész kialakulását teleológiai folyamatnak nézte, melynek célja, értelme, mértéke és vetületi tengelye: Aquinói Szent Tamás. Ez az álláspont aztán aránylag könnyű és biztos eredményű munkává teszi ezt a tartalmi jellemzést, melyet néhány alapkérdésre nézve az előadó úr oly kitűnően elvégzett.

Az ilyen tartalmi méltatások és elmélyedések a skolasztikát a bölcséleti részletismeretek kimeríthetetlen bányájának mutatják egyrészt programjának átfogó jellege miatt, másrészt képviselőinek elhasználatlan, fiatalos elmélő tehetsége miatt. Ma egyre többen, kívülállók is, bámuló elismeréssel vesznek tudomást azokról a fényes, alapos fenomenológiai elemzésekről, melyeket az akkori bölcselkedés minden területéről nem utolsó helyen a szociológiai jelenségekről nyújtanak, még a nem-klaszszikusok is.

Nem is kell ma már szakemberek előtt védeni a skolasztikát, mint még egy emberöltő előtt is, sem mint eszmetörténeti teljesítményt, sem mint eszmeelméleti pozíciót. A skolasztika mint a nyugati bölcselő szellemnek a keresztény igazsággal való egyetemes elvi megmérkőzése a philosophia perennis elidegeníthetetlen sarkpillére lett. Ez a tény vet alapvetően világosságot az újskolasztika kérdésére is. *Schütz Antal.*

*

A kérdést a mai ember szemszögéből nézem; a skolasztikát, mint *kultúrjelenséget* is kell méltatnunk. A skolasztika szónak ma más a csengése, mint 2—3 évtizeddel ezelőtt, avagy az újkor elején, mikor kikíváncsoltak a gondolkodók — mint akkor mondták — a skolasztika „bilincseiből“. Ma újabb gondolkodási szükségletek újból visszavezetnek hozzá, mint ahogyan egyre visszatérül — olykor malgré nous — figyelmünk általában a középkor felé (Berdjajev magyarul is olvasható műve színesen beszél egy „új középkorról“); amiként már a romantikusok is ez irányba sóvárogtak. Mi oka van ennek a visszanézésnek? „Vissza“-nézés ez, vagy „felfelé“-nézés?

Aki ismeri a történet filozófiáját, tudja, hogy azt a kort, *amit éppen* felül akarunk múlni, rendszerint erősen polemizálva, szinte feleselve, sőt többször igaztalanul vádolólag nézzük és emlegetjük. Így vagyunk ma a liberalizmus korával; akarva-akaratlanul árnyoldalait „tűnnek szembe“; így vagyunk a racionalizmussal, sőt az egész újkorral. Miközben pedig az épp felülmúlt kort ócsároljuk, egy ennél *régebbi* kor annál ragyogóbbnak tűnik fel, ama régmúltat helyeslően vagy jobbra helyeslően méltatjuk. Ez a történetfilozófiai hullámelmélet fordítja meg kérdésünk kulcsát is. A XIX. század szubjektív és individualista kultúrájával torkig lettünk s kíváncsozunk vissza, arrafelé, ahol minden szellemi anarchiának pontosan az ellentéte volt található, a középkor skolasztikája felé. Ezt tehát mintegy a korszellem — a „korváltás“ — hozza magával.

Kiemelünk mindenekelőtt a skolasztikus *lelkiség* jellemzőjéül egy mozzanatot. Ez a filozófia — az ember gondolkozási és érzelmi szükséglete szempontjából — egy hatalmas *rend-elmélet* volt. A leghatalmasabb, melyet a történet eddigelé felmutat. A skolasztika valóságos tárháza a rend-princípiumoknak. Míg a legújabbkori szubjektivizmus a rendet az egyén „önálló alkotásaitól“ várja, s mint individuális *termékeket* akarja maga körül látni, — s benne így magasra ível egy *elvtelen* „homo faber“ ideálja — addig a skolasztikus lélek képviseli ma is a leghívebben és legélénkebb formában a rend-princípiumok ihletését. Új ágak sarjadnak a régi fatörzsön (v. ö. pl. a társadalomtudományban Weipert: Das Prinzip der Hierarchie). Ne feledjük el, hogy legalább is nagyarányú *politikai és kulturális kaosz* közepett filozofáltak a középkorban az emberek, *eo ipso* ragaszkodtak az ellenkezőhöz: a rend princípiumához.

A világ keletkezése, a történetnek nem a menete, de végkifejlete — mely még nem volt és lehetett historicum — *elvi* alapjaiban érdekelte az embereket, sokkal jobban, mint ma.

A rend kívánsága szinte ösztönévé vált a gondolkodónak. A skolasztikus négy síkon kereste a rendet: 1. a logikai síkon, a gondolat „rendjén”; e téren közismeretes mennyire a skolasztika lett az európai ember nagy iskolázója: „éles problémafeltevés, pontos és világos bizonyítás, törekvés határozott, logikailag helytálló kifejezésre” (Grabmann) stb. — ezek ma is skolasztikus örökségek kultúránkban, s ezt készséggel kell elismernünk; 2. a „rend” problémája jelentkezett ontológiai síkon; 3. cselekvés-síkon — itt a rend etikai elv, hiszen a rend kötelez is arra, hogy hézagait kitöltsük; 4. a rend: probléma társadalmi síkon, jogrend-szerben stb.

Hatalmas diapazónja mindez egy egész kornak. És éppen nem vigasztaló a mai kor: gondoljunk Amerikára, az újkori Európa gyermekére. Ott is, nálunk is, nem egy oly „intézményt” rejt a közelet, mely nem más, mint rendszeresített rendetlenség. A mai ember továbbá megelégszik nemcsak töredékek alkotásával, de látásával is.

Ezzel szemben a skolasztikus lélek a legnagyobb totalitást keresi — földi és földöntúli létet, világot, embert és Istent — keresi és látja a legteljesebb létet, csodálatos, elvi összefüggéseiben. Isten, világegyetem és világegység, ember és hivatás hatalmas ontológiai, logikai és etikai szimfóniában csendülnek össze; egyben ezek megnyugtató és megváltó tanítások gyökerei is, mint ahogy előadónk szépen és tömör erővel összefoglalta.

Egy-két nemzedék óta elmaradtunk *ennek* a megértésében. Sokan mintegy gátakat éreztek — a gazdagságban, ha olvasták a skolasztikus klasszikusokat. Paulsen pl., a nagyszerű berlini professzor, aki oly tüzetes és finom Kant-magyarázatokra volt képes, nyíltan bevallja: „*már* nem tudja” olvasni és érteni a skolasztikusokat. A baj oka benne volt — és a maga korában. Nem az volt akkor a baj, hogy filológiai nehézségeket érezve, nem értették a szövegeket, hanem *nem értették a probléma lelkét*. Idegen volt előttük a metafizika maga; idegen a lét problematikája; egy egész kor nem tudta átélni elég mélyen az egzisztenciális „gondot”, s mindazokat a kérdéseket, melyeknek ez a lélektani gyökere. Mi sem volt a XIX. század végén „világosabb” mint — csak egy példát idézve — valóság és érték tökéletes kettéválasztása, a „két világ-elmélet”. Ma már alapos kétséget támaszt bennünk az hogy van — hogy egyáltalán *lehetséges* — oly világ, mely létezzék úgy, hogy létezésétől az érték el van választva, maga a valóság lehetne, mint értékmentes létező, azaz rend nélkül való. Többek előtt az érték mintegy kívülről és esetlegesen hatol bele a világba, ha az ember maga is akarja az értékeket „megvalósítani”. Különös az, hogy az érték éppen *általunk* valósulhat, azt „valósítjuk” stb. Nem más ez, mint önkényes — aktivista — fel-

tevés, oly gondolatcsíra, mely nem lehet egyedüli józan álláspont kútfeje. Mintha az érték lehetne a valóság létének pusztá járuléka! Nem sokkal mélyebb — és józanabb is — az a skolasztikus elgondolás, hogy a világstruktúra *renden alapszik?* — különben nem áll fenn, szétporlik, elenyészik. A lét „fokai“, síkjai Paulsen előtt még érthetetlen nyelven hangzottak. Ma e téren is más a helyzet; hierarchikus elvi rend *van* — a dolgokban, ámbár ennek a *mértéke* függ tőlünk *is*, komoly étoszunktól és az isteni kegyelemtől.

Még egy pontot ragadok ki. A skolasztikus rend-princípium, mondtuk, gyakorlati-etikai kiindulás is. Többen rámutatnak, hogy a skolasztika világa nem pusztán statikus jellegű, hanem *dinamikus* világ is; a dinamikus jelleg kifejezete azonban az, hogy statikus jellegig érjen el. A skolasztika — először — mindig kultúra-*mentés* és csak másodsorban kultúra-*fejtés*, s a végén mégis csak a statika szempontja érkezik el. De ennek látjuk ma nagyon is az értékét; erkölcs és jog terén a stabilitás a cél. Ez ihleti a jogalkotót — másképp, mint ma — arra t. i., hogy mindent „elvek“ (jogelvek, erkölcsi elvek) síkjáról nézzon, ne pusztán az ú. n. gyakorlati norma-szükségek — azaz konkrét rögtönzések — síkjáról. Két-három évtized előtt csak gúnyt aratott az, aki *természetjogról* akart beszélni. Leintették, elhallgattatták jogtudósok és jogfilozófusok egyaránt. Ma e téren is más a helyzet; lényege ez: kissé vagy akár nagyrészt másképp *formulázunk* — mint én is tettem a társadalomfilozófiában —, de lényegében ma sem mondunk toto coelo mást, mint egykor a természetjogász *akart* mondani. A *rend* (érték) és a dolgok *léte* nem függetlenek egymástól...

A scholastica rediviva kora itt van. Nem pusztá historizmus vezet vissza hozzá, áhító kegyelet, vagy antikvárius érdeklődés, hanem az, hogy a skolasztika problémái újból élnek. De egyet aligha volna helyes elfeledni. Ma a történeti távlat, a többévezredes horizont, megengedi, hogy bővebben válogassunk a múlt örökségéből — szelektáljunk és kritikailag elmével revizionáljunk —, de választunk, ha kell, állandóan a skolasztika elpusztíthatatlan értékeiből is. Hiszen a kultúra fejlődése nem más, mint folyton haladó válogatás a jövőnek szánt magok közül, — amit jónak ismertünk fel, azt felszínen tartjuk; a kultúrfejlődés felszínen tartása, múlttal való termékenyítése az örökké toványomulól „*ajelen*“-nek, újra-élesztés, azaz tudatosan „örök renaissance“.

Dékány István.

*

A szellemtörténeti kategóriák mindig tágak. A skolasztika fogalma is. P. Jánosi a skolasztikát legtágabb értelemben véve mint keresztény bölcséletet fogta fel. Ebben az értelemben valóban csak annyit jelent, hogy a dogmába nem ütköző bölcselkedés. Ilyen értelemben skolasztikus elnökünk, br. Brandenstein Béla, a késői Pauler Ákos, a korai Scheler, D. v. Hildebrand, Newman, s maga előadónk is. A dogmák, a keresztény

hit tisztelete az a negatív kapocs, amely összetartja őket. Így azonban csak világnézeti, nem pedig filozófiai egységet nyerünk.

Szűkebbre szorul a skolasztika fogalma, ha a módszert, a tudományos gondolkodás egységes típusát keressük benne. Így főbb jellemvonásai: a szigorú szillogisztika, az ismeretelméleti módszeres realizmus, az ontológia primátusa a bölcselkedésben (értékelmélet) és bizonyos egységes terminológia, amelyet az idegenek tolvajnyelvnek tekintenek és nem hajlandók megtanulni. A módszer használói bizonyos tudomány-szociológiai egységet alkotnak, ez az egység a schola. Ebben az értelemben a ma virágzó és élő iskola megalapítójának XIII. Leó pápát kell tekintenünk, aki az Egyház tekintélyével és eszközeivel pártolta és minden egyházi főiskolán érvényre juttatta, meggyökerezettette s az egyházi tanító személyzet számára ez intézmények keretén belül a módszer használatát kötelezővé tette. Ugyanő Aquinoi Szent Tamás követését is előírta, legalább is az alapelvekre nézve. Hogy meddig terjednek ezek az alapelvek, arra nézve mindmáig áll a vita. A Szent Tamás rendszeréhez szorosan ragaszkodó irány, a tomizmus, a Szent Tamás rendszerét előadónk elveivel azonosítók (skotisták, molinisták, szuarezianusok) körét nem tartja a skolasztika autentikus képviselőjének.

És ezzel már a skolasztikához, mint bölcsellettörténeti jelenséghez értünk. Ebben az értelemben szeretném most a skolasztikát néhány szóval jellemezni.

Ha a gyökeret keressük, nagyon messzire kell visszamennünk. Egészen a pázstorig, aki hangot hallott az égő csipkebokorból: „*En vagyok, aki vagyok.*“ Ez a kinyilatkoztatás a skolasztika kezdete. Ez a mondat a skolasztika lényege: Isten, az Abszolútum a Lét Teljessége. Ez a mondat színeződik és telik meg tartalommal az Evangéliumban. Maga ez a szó, eu angelion, — jó hír — a keresztény filozófia másik alappillére. Jó hír: *az ember boldog lehet.* Ezt a két tételt kell gondolkodói építménnyel kitölteni, s előttünk áll a skolasztika. Isten, a Lét Teljessége, s az ember, aki boldog lehet, aki a Lét Teljességét birtokolhatja. Ezzel a két motívummal meg van adva a téma: megindulhat a fölséges szimfónia.

Filozófia lesz-e, ami a két motívumra épül? Hiszen a motívum az isteni kinyilatkoztatásból, nem az emberi eszkeskedésből származik. Azt feleljük, hogy a hit szemével nézve föltétlenül több, mint filozófia. De a több magába zárhatja a kevesebbet. Ami több, mint filozófia, az filozófiának is teljes értékű.

A két alapmotívum, igaz, nem módszeres levezetésből, nem is redukcióból, még kevésbé indukcióból származott. De nézzük csak meg bármelyik nagy rendszert: lélektanilag tekintve nem mindig egy-egy zseniális intuíció, egy-egy készen adott mélységes meglátás volt a rendszerek csírája? Nem mindig a lélek mélységeiből tört fel egy alapvető gondolat, egy alapvető szempont, amely a többi, levezetett igazság kristálytengé-

lyévő lett? Descartes egy dunaparti nyugtalan éjtszakának, Kant talán a csillagos ég szemléletének köszönhetette rendszere első felvillanását: ez teljesen szubjektív adat, a rendszer igazságán és filozófiai értékén nem változtat. Platonnak nem vetjük szemére, hogy Sokrates inspirálta. Szent Tamásnak nincs hát mit rejtegetnie azon, hogy őt pedig a Szent-írás inspirálta.

Térjünk hát vissza két alapmotívumunkhoz, és nézzük a szimfónia keletkezését. A bevezető akkordok (Jusztin, Kelemen) s egy, a későbbi fejlődést sokban elővételező allegro (Origenes) után a platonizmus moll hangnemében kapunk gyönyörű kidolgozást. A melódia azonban az Agoston-tétel után átmegy az arisztotelikus durba, bár a mollban írt szólam mindig újra és újra felhangzik. Tökéletes kivitel a Szent-Tamás-tétel klasszikus dur fűgájában kapunk.

Szent Agoston bölcselői programja: „Deum et animam scire volo. Aliud nihil? Nihil omnino.“ *Istent és a lelket* kívánom ismerni. Minden skolasztikus ezt mondhatja magáról. Istent és a lelket, de nem külön-külön, nem elszigetelt valóságok, nem két külön témakör gyanánt, hanem az Istenbe merült lelket, s a lélekben megtalált Istent. Ez a program már skolasztika. Akár platonizáló, akár arisztotelizáló fogalmakkal fejezzük ki ezt az újonnan megtalált valóságot, amelyről Platon csak álmodni, Aristoteles még álmodni sem mert: hogy az ember egészen boldog is lehet az Istenséggel való egyesülés által, — mindenesetre valami újat kaptunk, valami mást, mint az eddigi.

Agoston platonizáló fogalmakkal dolgozik. És utána mások is, sokan. A lélekben megtalált Istent a Legfőbb Ideával azonosítja Szent Anzelm híres ontológiai érve. A keresztény dogmával össze nem férő platonikus anamnézist helyettesíti a korai skolasztika illuminatio-tana. A „topos noétos“ azonosul az isteni értelemmel. A praeexistentia az isteni teremtető elgondolással. De a platoni fogalmak mögött mindig a keresztény élmény rejlik: az isteni létteljességgel való találkozásban boldoggá lett lélek élménye.

A skolasztikát *a misztika inspirálja*. A kettő nem ellentét. A misztika a keresztény lélek élményeit lélektani és gyakorlati módon fejezi ki. A tudat közvetlen tartalmát festi. Nem ontológiai valóságot akar kifejezni, mikor gyakran merész képeit és kifejezéseit használja, hanem élményeit s az élmények keletkezésének történetét, fellépésének feltételeit írja le. A skolasztika a valóságot keresi az élmények mögött. Nem elégszik meg a tudattartalmak leírásával. Reflektál. Kérdi, hogyan lehetségesek ezek az élmények. Modern nyelven kifejezve: a misztika a tapasztalat, a megfigyelés, a tények leírása: a skolasztika az elmélet, a tények mögött érvényesülő törvények, összefüggések, lényegek tudománya. A legjobosabb, leghelyesebb tudományos módszer: a tényekre reflektálni, a hogyanból a miértre következtetni. A nagy skolasztikusok: Agoston és

Anzelm, Bonaventura és Tamás, — és a sort könnyű volna folytatni — mind nagy misztikusok. Ismeretes Szent Tamás, a misztikus kritikája Szent Tamás, a skolasztikus fölött: „Amit írtam, mind csak üres szalma ahhoz képest, amit látok.“

Szent Tamással a skolasztika távolodik a platonizmustól. Bár maga Szent Tamás mindig a legnagyobb tisztelettel és szeretettel szól Platonról. „Mert minden elődjét mélységesen tisztelte, Istentől mindannyiuk bölcsességét elnyerte“ — mondja Tamásról XIII. Leó. Mégis inkább használ arisztotelészi fogalmakat. De azért ne minősítsük arisztotelikusnak. A bölcséleti iskolát nem bizonyos fogalmak használata, hanem az eszméket egységesítő elv, az *obiectum formale* teszi. Ez az egységesítő elv pedig Tamásnál ugyanaz, mint Ágostonnál vagy Anzelm-nél, Bonaventuránál, tehát a platonikusoknál: a misztikai élményben Istennel egyesült lélek. Tamás csak azért hagyja el a platonikus fogalmazásokat és tér át arisztotelizmusra, mert az arisztotelizmus végelemzésben a keresztény alapélményt, a nagy misztikai tényeket jobban megközelíti, mint a platonizmus.

A platonizmus megbontja az ember egységét. Test és lélek közt szakadékot hagy. Így nem lehet az ember boldog. Az arisztotelizmusban a test és lélek szubsztanciális egysége révén a misztikai élmény jobban beleépül az emberi természetbe.

A platonizmusban az emberi természet lezárt és befejezett egész. De a misztikai élmény növekedést, fejlődést, tökéletessülést tapasztal. A növekedés, fejlődés az arisztotelizmus entelechia fogalmával fejezhető ki legjobban.

A platonizmus mereven elválasztja az ideák világát a földi világtól. De a misztika épp e földre kívánja lehozni az istenit. Az arisztotelizmusnak van egy fogalompárja, amelyet Szent Tamás hallatlan mérsékléssel az Isten és az ember viszonyára alkalmaz s így az Istent és az embert hallatlan közelségbe hozza. Ez a fogalompár az *actus* és *potentia*.

Az *actus* és *potentia* tana az emberi értelemre vonatkoztatva azt jelenti, hogy az értelem képes a létet a maga általánosságában befogadni. De a Lét Teljessége maga az Isten. Tehát az emberi értelem valami módon képes Istent befogadni! Ezt a bensőséges egyesülést a platonizmus nem tudja megadni.

Az ember — *capax Dei*, Istenre szomjazik, Istent tudja önmagában megtalálni. Ennyit, és nem kevesebbet fejez ki Szent Tamás látszólag szenvedélytelen és szintelen arisztotelizmusa. Isten és a lélek egymásratalálása rejlik a „*potentia oboedientialis*“ — a természet kívánságait és a kegyelem természetfölötti valóságát bölcséletileg finomán elhatároló — körmönfont és nehéz skolasztikus fogalma mögött. Az *actus-potentia* viszony kifejezi a végtelen távolságot és a mégis legben-

sőbb rokonságot Isten és a lélek között. Kifejezi a kegyelemre éhes szív sóvárgását: a potentia önmagától sohasem teljesezhetik ki az actus-ba — és kifejezi az összetartozandóságot: az actus és potentia valamikép mindig egy rendbe tartoznak.

Ezért épül az egész skolasztikus, szenttamási metafizika az actus-potentia tanra. Az isteni Létteljesség actus purus — de mégis lét, mégis egy rendben van az emberi létszegénységgel, az actus potentia permixtus-szal. Istent és az embert csak az analógia köti egybe — de az analógia aranyfonalán az emberi szűk és szegényes lét, amely azonban határtalanul képes a létet befogadni, az isteni határtalan lét birtokába juthat —, ez a potentia oboedientialis, ez a szenttamási bölcsélet szíve és alapja. Minden más, a szubtilis és finom metafizikai levezetések, a lényeg és lét szerinti tagozás az élőkben ezért van. Az actus-potentia-elv a világegyetem kulcsa: mert a világegyetem mozgató ereje a szeretet. Nem az arisztoteleszi reménytelen szerelem, amelyel a mozgók az első Mozdulatlan Mozgató körül keringenek. Hanem a Lét Teljességéből kiinduló szeretetáram, amely az emberség gyöngén pislákoló létiségét önmagához tudja és akarja emelni.

Szent Tamás ezzel a meglátásával véglegesen megmutatta a skolasztika jövő útját. A lélek nem lezárt és befejezett — platonikus — lény, hanem a fejlődés sodrában álló, örök növekedésre hivatott élő valóság. A zárt emberfogalom helyébe Szent Tamás a nyílt, fejlődés-képes emberfogalmat állítja. Az ember hivatásává azt teszi, hogy ember-fölöttivé fejlődjék.

Az evolúció már Szent Agostonnál kedvelt és ismert fogalom. Szent Tamás körülírja tartalmát: mindig jobban önmagunkká válni. Véglegesen önmagunkká pedig akkor váltunk, az evolúció csúcspontjára akkor jutunk, ha megtaláljuk Istent önmagunkban. Az evolúció célja az unio mystica.

Ez az életerős, vidám bölcsélet, ez a valódi *gaya scienza* nem évült el. Épp evolúcionizmusa teszi örök értékűvé. Persze, ha epigonok szellem nélkül művelik a skolasztikát, kezük között lélektelen tetemmé válik, s így nem szívvidító látvány. De a skolasztika lényege nem a szillogisztikában, nem az auktorok idézgetésében, nem a sokszor bizony recsegő terminológiában, vagy a szaktudományokkal nem mindig lépést tartó kezdetlegesebb fogalmazásokban van. A lényeg, az objektum formale a boldogságra törő, végtelent befogadni képes emberi lélek. A skolasztika mozgatóereje az emberiség örök vallási ösztöne.

A mai ontológia kezd visszatérni a skolasztikához. Az etikában, természetbölcséletben, és különösen a jogbölcséletben azonban teljes káosz uralkodik. Ezeken a területeken a skolasztika — *brille par son absence* — távollétével tündököl. A skolasztikának volna mondanivalója e diszciplinák számára is. És e diszciplinák mai helyzete mutatja leg-

jobban, milyen örök érték a Szent Tamás szellemében művelt skolasztika. Mint az örök és Teljes Létre sóvárgó emberi lélek útmutatója, a skolasztika valóban philosophia perennis. *Ervin Gábor*

*

„A filozófia az egész valóság végső okainak és magyarázatának tudománya“ — említette az előadó úr a bölcelet lényegi meghatározását. A valóban legvégső ok és a legteljesebb magyarázat azonban éppen az Abszolútum, vagyis Isten. Minden bölcseletnek csak annyiban van célja, amennyiben Istenhez vezet — Szent Bonaventurának ez a tétele adja a skolasztika teljes képéhez a misztikával való kapcsolatot. Ennek a szempontnak figyelmen kívül hagyása miatt szokták a skolasztikát a vérméltó, élettelen, száraz intellektualizmus, személytelen formalizmus vádjával illetni.

A kettő: a katedrai intellektualizmus és a személyiség akkor találkozik legjellemzőbben a XIII. század bölceletében, amikor az a spekulatív és theoretikus megismeréshez csatolja az Abszolútumnak az emberi lélekkel való belső, természetfeletti rokonságán alapuló, szeretettől átítatott, átélésen nyugvó megismerését: a *cognitio Dei experimentalis*-t, az Isten édességének megízlelését is.

Ez lesz a bölcsesség, amelyik Isten közvetlen érintésén épül fel, a megismerésnél kezdődik és a szeretetben válik tökéletessé. Bizonyos vonatkozásban ez biztosítja az emberi gondolkodásnak, akaratnak és cselekvésnek Istennel való egységét. A bölcelet és vallás viszonya új megvilágítást nyer: azért kell megismerni, hogy a misztikus látásig felemelkedhessünk. A vallásos hit lélektanilag jelentős motívumot vált ki, ami spekulációra készítet: a szeretetet.

A személytelen okoskodás így válik csak életet irányító úttá: a lélek Istenhez vezető vándorútjává (*itinerarium mentis in Deum*). Természetes, hogy itt a világnézet hatása is irányítja a bölceletet. Éppen ez a nagy célirányosság, a gondolkodás teleológiája foglalja egybe az egész tudományt és ölel fel minden részletet. Geniális és bensőséges az, ahogyan Bonaventura megfogalmazza: *Űram, tőled a fenségéstől jöttem, Hozzád a fenségeshez akarok visszatérni műveid segítségével. „Et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad Summum.“* Az emanatio-ban összefoglal minden a világra szóló ismeretet, az exemplaritásban Istent mint a teremtmények előképét, a consummatio-ban mint végcél. Az odavezető út a tudás összességét felöleli, szerves organizmusba foglalja a teljes létet.

Kettős hatása van ennek a filozófiában. Egy pozitív és egy negatív. Egy egészet adó és egy beismerő, amelyik a részletnek tudatát érzi. Előbbi alapja az univerzalizmus, a totális objektivizmus, amely a sko-

lasztikus bölcsélet diadalmas, mindent átfogó látását eredményezi. A lét és gondolkodás minden terére elindítja. Mert minden más, ami csak részletet fog át, akár a tárgy, akár a tények, akár a princípiumok szempontjából, nem lehetne a *lét tudománya* s nem vezetne a legteljesebb Léthez. A léttan nagy szintézise, amelyik egyaránt felöleli az *anyagi és formai* létalkotókat (a materializmussal szemben), az *immanens és transzcendens* létalkotókat, az isteni ideák irányító alkotó szerepét a pantheizmus személytelen emanatiójával szemben, az ismeretelmélet nagy szintézise, amely a teljes embert a *megismerő erők mindegyikét* átfogja a szenzualizmus tapasztalati és a racionalizmus csupán szellemi megismerésének elméletével szemben, mind ebből a teljességtudatból származik. A való világon át vezet az út a Legfőbb Valóhoz, azért ad feleletet a megismerés lényeges kérdésére: a *megismerhetőségre* a kanti kriticismussal, a fenomenologizmussal szemben. Mivel a lét minden fokát felöleli, a *megismerés terének* is teljességét adja: az anyagi, szellemi és hitvilágot egyformán szintézisbe foglalja. Az Istenre vonatkoztatott lét-teljesség figyelembe vétele mentesíti az etikában is a pozitívizmus és autonomizmus egyoldalúságától.

De e mellett *mégsem oszthatja az intellektualista feltétlen optimizmust*. Vannak és lesznek nyitott kérdések a tökéletesen zárt világkép kialakításánál. A lét és megismerés közti korrespondencia még nem biztosítja átlátszó világosan minden világnézeti kérdés nyugodt birtoklását. Még Szent Tamást sem tudta megnyugtatni. A *reductio in mysterium* vissza-visszatér, áttör a látszólag zárt gondolkodáskörön, és félő tisztelettel néz a probléma mélyére, melyet megoldani kíván. Teljesen zárt világképe csak a tökéletes megismerőnek lehet, aki egyúttal a legfőbb Ismeret is. Még Duns Scotus is, aki pedig teljesen intellektualista, tartja, hogy vannak kérdések, amelyeket a zártkörű, természetes metaphysikai világmegértés felvet, de amelyek mégis a természetes ész határain kívül fekszenek. Fel is sorol néhányat, amelyek filozófiailag szerte bizonyos nehézségeket hagynak hátra: pl. a teodiceában az első ok és a másodlagos okok viszonya, a lélek halhatatlanságának bölcséleti kérdése, vagy a természetes erkölcsi világrendben embertársainkkal szemben fellépő kötelességeink evidens megalapozása stb. A vont határok beismeréséhez, ahhoz a felismeréshez, amelyik nem az észet tartja utasító és legtökéletesebb instanciának — heroizmusra van szükség. Erre is csupán a misztikus szemléletmód hatása képesít.

Az egész lét Istenre vonatkoztatása, az organikus összefüggések keresése, az érzelem és fantázia szerepéhez juttatása, a teljesen zárt természetes világképről való hősies lemondás s vele az egyéniség pecsétje az, amit a skolasztika a misztikus szemléletmódból kapott és ami nélkül a rendszert egészen megérteni nem lehetne.

Szabó Elek.

*

Nem szándékozom a skolasztika jelenségéhez és jelentőségéhez, mint egészhez, hozzászólni, hanem csak reá szeretnék mutatni az itt kiemelt egyik szempontnak az exakt tudományok gondolatvilágában található analógiájára.

Az előadó reámutatott a skolasztika két kiemelkedő momentumára:

1. Az abszolútum teljesen transzcendens.
2. Az abszolútumra vonatkozó minden megismerés nem nyújt adekvát ismeretet, hanem csak analógiás ismeretet. Ez az első ítélet következményének tekinthető.

E két tételre az exakt természettudományokban, sőt még a matematikában is nevezetes analógiákat találunk.

Az exakt természettudományokban sikerült a jelenségek óriási tömegét felülről hatalmas logikai épületeket emelni, melyek a jelenségek finom részleteit is egységes szempontból értelmezik és sokszor azok előre való megállapítását is lehetővé tették. E rendszerek kialakulása nem történt egyetlen lépésben, hanem egymást követték mind átfogóbb rendszerek, melyek a megismerés különböző fokozatainak felelnek meg. Az alsóbb fokozatnak is van bizonyos igazságtartalma, de kevésbé átfogó és bizonyos vonatkozásokban nem megfelelő. A magasabb fokú rendszer alakja sokszor igen elüt a megelőző rendszerétől és a felületes szemléltre sokszor azt a benyomást teszi, hogy azzal teljes ellentétben áll. Az új elmélet felállításakor ez a benyomás rendszerint túlnyomó, míg azután kiderül, hogy nemcsak tartalma gazdagabb, hanem hogy az előbbi fok értékes elemeit is magában foglalja. Nagyon nyomatékosan kell hangsúlyozni az egyes elméletek formáinak nagy változatossága mellett a gondolati tartam rendkívül folytonos fejlődését.

Erre számtalan példát láthatunk a természettudományok fejlődésében. Már ilyen volt az áttérés a *Ptolemaiosz*-féle világfelfogástól a *Kopernikus-féltre*, mely az előbbinek igen jelentékeny igazságtartalmát érintetlenül megőrizte.

Az utolsó évtizedek rohamos és mélyreható átalakulásában több ilyen fokozatot volt alkalmunk átélni, melyek közül néhány példát szeretnék felsorolni.

A múlt században alakult ki az elektromosság nagy, egységes elmélete, mely addig külön tárgyalt jelenségcsoportokat, mint az elektrosztatikát, az áramok tanát, az indukció jelenségét közös törvényre vezeti vissza, sőt még az optikát is magában foglalja. Ezen az alapon épült ki a múlt század végén az elektronelmélet és e század elején a (fizikai) relativitás elmélete, mely a régebbi, klasszikus mechanikával szemben szintén átfogóbb rendszer. Érintetlenül hagyja a klasszikus mechanika érvényét a legtöbb esetben és csak igen nagy, a fény sebességét megközelítő sebességeknél mutat eltérést teljes megegyezésben a

tapasztalattal, azonkívül más igen fontos fizikai következményei is vannak.

Az ismeretnek igen jelentékeny fokozataira szolgáltatt példát az atomra vonatkozó felfogások fejlődése.

A görögöknél és indusoknál tisztán általános gondolati lehetőség, mely egyáltalában nem szolgál valóságos jelenségek részletes értelmezésére. A múlt században kialakult a kémiai atomisztika és az első részletes fizikai atomelméleti elgondolás: a gázok kinetikus elmélete szigorúan a klasszikus mechanika gondolatkörében. A nagy *Boltzmann* híres gázelmélete jelszavául *Goethe* Faustja Chorus mysticus-a szavait választotta:

„*Alles Vergängliche*
Ist nur ein Gleichniss.“

Ezen mély alázatról tanúskodó beállítást mutatja, hogy mennyire tisztában volt azzal, hogy egy eredményes elmélet is mindig megközelítés marad. Ez nem azt jelenti, hogy az elmélet improvizáció, és nincs súlyos igazságtartalma, hanem, hogy létezik egy magasabb fok, mely meghaladja az elmélet szempontjait. Ugyanezt a beállítást látjuk *Newton*-nál és más nagy kutatóknál, kiknél minden elért foknál már a következő fokozat sejtése dereng. Bár a mechanisztikus alapfelfogás a következő időkben változást szenvedett, *Boltzmann* lényeges eredményei megmaradtak, sőt jelentőségük még növekedett.

Az atomra vonatkozó felfogás fejlődésének következő foka az volt, midőn *Niels Bohr* a quantumelmélet szempontjait alkalmazta az atomra, melyet *Rutherford* szerint egy kis naprendszernek fogott fel, melyben egy súlyos mag körül keringenek az elektronok. Ezen elgondolás egyszerre lehetővé tette a spektrumok bonyolult törvényszerűségeinek részletes értelmezését, megmagyarázta az elemek periodikus rendszerét és azóta minden, az atomra vonatkozó elgondolásnak alapjául szolgál.

A következő fokozat a quantummechanika kiépítése volt, ami az eredeti *Bohr*-féle elméletnek túlságosan konkrét és túlságosan a klasszikus mechanika értelmében való elgondolásait megfelelőbb, de elvontabb felfogással helyettesítette. Maga a quantummechanika egy, a klasszikus mechanikánál átfogóbb és szintén szigorú egységes logikai felépítésű rendszer, a legátfogóbb rendszer, melyhez az exakt természettudomány eddig eljutott. A klasszikus mechanika érvényességi körében ezen általánosabb rendszer szempontjából is jól körülhatárolható és még oly esetekben is, mikor pontosan nem alkalmazható tájékoztatóul és irányítóul szolgálhat. És ma, a quantummechanika diadala után, látjuk ezen elgondolás határait és egy magasabb fok körvonalait véljük sejteni.

Úgy látszik, mintha a megismerési fokok mind átfogóbb rendszereinek sorával állanánk szemben; véges elme talán nem is juthat el olyan fokra, melynél magasabb ne volna, és ilyen értelemben állíthatjuk, hogy bármely tárgykör teljes átértése minden véges elmére elérhetetlen, azaz transzcendens. Azt is valószínűnek tartjuk, hogy bármely tárgykör teljes kimerítése a teljes tudást követelné.

Az egyes megismerési fokozatok természetesen csak analógiás és nem adekvát megismerést nyújthatnak.

De még a tiszta matematikában is hasonló a helyzet, ha első pillanatra nem is olyannyira kézenfekvő. Itt sem kezdhetjük a végső alapfeltevésekkel. Az axiómákról, melyeket mint maguktól értetődőket, egy bizonyos korszakban alapvetőknek vettek fel, mindig kiderült, hogy ezeknek is előfeltételeik vannak — a használt alapfogalmakról, hogy azok egy általánosabb fogalom speciális esetei. Ezért a matematika fejlődése nemcsak úgy történik, hogy az alapfeltevésekre építenek egy deduktív épületet, hanem időnként az alapoknak mélyebbre való fektetése válik szükségessé. Ismert példa erre a geometria rendszere. Miután kétezer évig az Euklides-féle axiómákat tekintették a geometria végső alapjainak, kiderült, hogy az ezek által meghatározott geometria csak egyik gondolati lehetőség más, éppannyira jogosult elgondolások sorában, és sok jel mutat arra, hogy a fizikai világban az euklidesi geometria csak közelítésben van megvalósítva. Azonkívül a halmazelmélet megmutatta, hogy az euklidesi és nem-euklidesi „terek” a ponthalmazok speciális osztályát képezik és a térfogalom ezen általánosításai a fizikában is mindnagyobb szerepet játszanak.

Másrészt a halmazelmélet alapvetése körül támadt nehézségek, valamint az axiomarendszerek ellentmondásmentességének kérdése a matematika logikai alapvetésének kérdését tette aktuálissá és az így kialakult bizonyításelmélet nem várt mély belátásokhoz és szempontokhoz vezetett. A tudásnak és a belátásnak itt is fokozatai vannak és úgy látszik, a sor itt is a végtelenbe vezet; ha minden használt fogalmat összes előfeltételeivel értelmezni akarunk, itt is a teljes tudásra volna szükségünk.

Meg kell jegyeznem, hogy matematikus oldalról is reámutattak a halmazelméleti meggondolások és a skolasztika végtelenre vonatkozó fejtegetései rokonságára és talán nem véletlen, hogy a halmazelmélet megalapítói, *G. Cantor* és előtte *Bolzano* a skolasztikus filozófia ismerői voltak.¹

Ortroy Rudolf.

*

A görög bölcslet a platonizmusban és az aristotelizmusban ki-
teljesedett és azután további — főleg keleti — bölcsleti és vallási
tanításokkal összeszővődve, a hellénizmus és a rómaiság korában, a

¹ V. ö. A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*. III. Aufl. 3. l.

nagysándori, majd a római impérium alatt az egész Földközi-tenger környékének kultúrávilágát átjárta, sőt innen minden irányban szét-sugárzott, főleg az európai és az ázsiai kontinens belsejébe. Világnézeti hatása a római világ fejlett kultúrájának legnemesebb alakítója. Amikor ez a hatás már egyetemessé válik, de egyben gyengülni is kezd Róma világában, akkor terjed el és erősödik meg csodálatos gyorsasággal a kereszténység, amelynek legnagyobb világnézeti jelentősége abban nyilvánul, hogy az ember viszonyát ősforrásához, Istenhez, valamint embertársaihoz, a görög-római kultúra platoni, aristotelesi és stoikus tanításokkal átjárt szellemével szemben is rendkívül elmélyíti. Krisztus tanításának ezt a döntő jelentőségű többletét fejtik ki növekvő erővel az egyházatyák és az ebben a szellemben nevelődő új Nyugat világnézetének bölcséleti kifejlődését végzi el a skolasztika: ezért nyilvánvaló, hogy a szoros értelemben vett skolasztika lényegében keresztény bölcsélet, bár tágabb, analóg értelemben beszélhetünk e korban mohamedán-arab, valamint zsidó skolasztikáról is.

Bölcséleti alapfogalmai tekintetében a keresztény, vagyis a patrisztikus, majd a skolasztikus bölcsélet *lényegileg* a görög filozófiára, főleg Platonra és Aristotelesre, valamint e két legnagyobb szellem eszmekincsének és fogalomapparátusának a stoában és az újplatonizmusban bekövetkezett, többé-kevésbé eredeti továbbfejlesztésére épít: ezt az egyházatyák és a skolasztikusok tudják és elismerik és épen ezért Platont és Aristotelest mint a legnagyobb bölcselőket tisztelik. Platon és Aristoteles nélkül a keresztény bölcsélet, úgy, amint kialakult, teljesen elképzelhetetlen és lehetetlen: ámde ez legkevésbé sem hibája, hanem épen nagy érdeme, mert csakis a bölcséleti tradíció megőrzésével vált képessé a görög bölcséleti eszmék lényeges továbbfejlesztésére és a görög bölcséleti fogalmak erős kifinomítására, világos és szabatos kidolgozására. Hogy e mellett eredeti erővel tudott továbbfejlődni, azt a *keresztény vallási élmény* csodálatos gazdagságának és mélységének köszöni: ebben mind az előadó, mind a hozzászólók egyetértettek. Hangsúlyozni kell azt az előadó úrtól szintén jól megvilágított tényt is, hogy ezzel a keresztény bölcsélet mit sem veszített bölcséleti tisztaságából: hiszen épen mély és gazdag élmény östapasztalásából nyert a bölcséleti vizsgálódás számára olyan anyagot, amelyet máshonnan és másképpen nem is tudott volna megszerezni. Mert eredeti többlete lényegében a *szellem* fogalmának nagyfokú elmélyítésében és gazdagításában van: ezt pedig csakis olyan alapvetően ősi szellemtapasztalás szolgáltathatta, mint amely a legnagyobbbszerű vallási élményvilágban nyílik meg. Csakis ebben ébredhetett az ember szellemvoltának mélyebb tudatára és itt hatolhatott be szellemi természetének alapalkatába, valamint fényt deríthetett e szellemvilág háttérben gazdagságú, sokszínű és sokoldalú életére: a lélek e szellemvilágának nagyszerű feltárását végzi el Szent Ágoston, és a skolasz-

tika nem felejtí el, hanem még jelentősen kibővíti felfedezéseit. És az emberi szellem természetének mind mélyebb feltárása a legterméke-nyebb úton vezetett a szellemiség szellemi őforrásának, az abszolút isteni szellemnek mind mélyebb és mégis világosodó megismeréséhez: az istenmegismerés azonban a szellemmegismerés és az egész valóságmegismerés alapját, központját és egyben beteljesülését is adja, mert az abszolút szellemet, vagyis minden szellemiség ősalapját és őforrását, de egyben egyedüli teljességét is, és az ővalóságot, de egyúttal az egyedül teljes és tökéletes valóságot ragadja meg. E nélkül a szellem-és valóságismeret nem lehet gyökeres, sőt gyökértelen, fogyatékos marad, de ebben — és csakis ebben — megalapozódik és egyúttal, mint legfőbb tárgyában, beteljesül. Az abszolút isteni szellem mélyebb megismerése megint lehetővé tette az egész valóság természetének, de főleg újra a nem isteni, elsősorban az *emberi* személyes és közösségi szellem mivoltának sokkal jobb és mélyebb megértését és egyúttal a szellem értékvonatkozásainak alapos feltárását: így azt látjuk, hogy a vallási tudat lélekmegismeréséből kibontakozó keresztény bölcséleti istenismeret ismét a bölcséleti ember- és lélektan, valamint az etika nagy szellemi elmélyülését és kifinomulását eredményezi a skolasztikában. Tehát a szellemi valóság általában az, amelyet a keresztény bölcsélet a keresztény vallási élményvilág nyomában a görög bölcseletnél sokkal fejlettebben tár fel: ezzel rendkívül érdemes hivatást tölt be és nagy, jelentőségükben mindmáig nem eléggé felismert és méltatott eredményekre jut.

Mindezeket az eredményeit pedig a skolasztika úgy éri el, hogy a keresztény élmény- és eszmekincset és a görög bölcsélet fő megismeréseit gondosan egybeszővi: nagy szintetikus ereje különféle — platon-ágostoni és aristotelesi, anselmi, alberti, tamási, bonaventurái, scotusi, stb. — iránybaiban egyaránt megnyilvánul, teljes értéke és jelentősége pedig épen a sokszínűségének, sokféle irányának helyes egybelátása és — amennyire ellenmondás nélkül lehetséges — a platonizmus és aristotelizmus összekapcsolásához hasonló összefűzése alapján bontakozik ki igazában. Ekkor mint a nagy keresztény középkor egész, keresztény és görög-római alapú kultúrájának tudományos világnézeti átfogása áll előttünk a fejlett skolasztika: aligha volt előtte és utána filozófia, amely egy egész, nagy kultúrakorszak bölcséleti átfogását és tükrözését jobban tudta volna elérni.

Ezt látva és elismerve, egyúttal nem szabad szemet hűnynünk hiányai előtt sem: természet- és kultúrafogalma még nem volt elég széles és alapos, sőt bölcséleti alapfogalmai sem mind álltak biztos alapon; így például ismeretelméletének tárgyelméleti megalapozása nem volt elégséges, egyik alapvető metafizikai fogalom párja, a formáé és a materiáé, nem volt végiggondolva, és még istenbizonyítékaik ellen is volt néhány jogos észrevétel tehető. Mindezek a hiányok és nemcsak az ember állandó nyugtalansággal továtörtető természete magyarázza

meg azt, hogy a filozófia a nagy skolasztika kialakulása után sem áll meg, hanem bizony tovább megy, bontakozik; nem egy tekintetben visszaesik, kezdetlegesebb lesz, de másban fejlődik, mélyül és szélesedik, gazdagodik. Ezt a további bölcséleti alakulást tehát nemcsak az európai élet egyetemes megváltozása okozza és érteti meg, hanem a skolasztikus bölcséletben magában rejlő, belső bevérgzetlenségek is felidéznek: a következő korok filozófiai tanításai sokat felejtettek a skolasztika nagy és mély igazságbelátásaiból, de sok újat és értékeset hoztak is és az európai bölcsélet teljes eszmetartalmához sokat hozzatettek. Mindezeknek megvilágítása már a következő vitaülések feladata.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

POHLENZ, MAX: *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Göttingen, 1940. Vandenhoeck & Rupprecht. 122 l.

Az antik filozófia történetének két sokatigérő kutatási területére irányult legújabban a kutatók figyelme. Az első a szofisták köre, a második a hellenisztikus kor bölcselete. Mindkét kor valószínűleg egészen új értelmezést fog kapni, új értékelésben fog részesülni. Különösen érdekes a sztoikus bölcselet kutatása. A hellenisztikus filozófia kutatóinak egyik vezéralakja Max Pohlenz. Elsősorban a sztoa irányával foglalkozik, erről jelennek meg egymásután értekezései. (Zenon und Chrysipp, 1938; Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, 1939.)

Új könyvében tisztázni kívánja az *oikeiosis* fogalmát, amellyel azután több problémát meg is old. Hierokles egy papirusztöredékéből indul ki, amelyen az ennek meghatározását adja: az egyéni lét fenntartására irányuló természeti erő, amelynek három iránya van; vonatkozik 1. egyéni létre, 2. vérszerinti rokonokra és végül 3. minden emberre. Ez a gondolat azért fontos, mert az egész sztoikus erkölcs-tan erre épül. Kifejtése és összefoglalása megvolt egy sztoikus kézikönyvben, amelyet Seneca és Cicero alapján rekonstruáltak a kutatók. Pohlenz a fogalom meghatározása után azt akarja tisztázni: kitől ered ez a könyv?

A dolgozatnak egyik legérdekesebb része az, amelyben — Cicero és annak forrása, a peripatetikus Antiochos alapján — igazolja, hogy sem Platon, sem Aristoteles nem lehet e gondolat atyja. Antiochos, igaz, azt iparkodik elhitetni, hogy Zenon Polemontól vette át a gondolatot és tette iskolájának alaptanává. Pohlenz viszont az említett szerző nyomán bebizonyítja, hogy legfeljebb Polemon vehetett át valamit a sztoa tanából, de arról szó sem lehet, hogy Zenon tőle valamit átvett volna.

v. Arnimmal és Dirlmeierrel szemben kimutatja, hogy az *oikeiosis* alapgondolata Theophrastostól sem eredhet, hanem az Zenonra megy vissza. Ezzel az eredménnyel Zenonnak biztosít előkelő helyet a hellenisztikus filozófiában, mert ennek a gondolatnak alapvető jelentősége volt. Másrészt rámutat arra a nagy eltérésre, amely az akadémikusok, a peripatetikusok és a sztoikusok között fennállt.

A következő részben Cicero *De finibus* c. könyvének forrásaira világít rá az előző elmélet alapján. Filológiai szempontból igen jelentős eredményei vannak; bennünket jelenleg a filozófia tekintetéből az érdekel, hogy itt ugyancsak Zenonra és az *oikeiosis*-tanra bukkanunk.

Filozófiai szempontból jelentősebb a következő rész, amely az erkölcsi tudat kialakulását vizsgálja: az antik filozófiában sokáig volt

vita tárgya, hogy természettől van-e adva, vagy később szerezzük-e meg? Bonhöffer és Grumach szerint a sztoa felfogása az, hogy természettől van adva; Zeller, v. Arnim és Heinemann úgy gondolják, hogy a sztoikusok szerint szenzuális-empírikus úton szerzi meg az ember. Pohlenz az előbb tárgyalt források (Cicero Fin. III. 33. és Seneca ep. 120.) alapján igen érdekes és megnyugtató eredményre jut: a sztoikus felfogás szerint a kettő együtt adja meg az embernek az erkölcsiség tudatát; természetunktől vannak adva az ἐμφυτοὶ πράξεις, a csírák és ezek szenzuális-empírisztikus úton tökéletesednek. És ez az elmélet — szerinte — megint ráépül az oikeiosisra, mint alapgondolatra. Ugyanígy a vallási érzésben vannak σπερματικοὶ λόγοι, amelyek képesek az istenség lényének megragadására. Végül alapgondolatával azt igazolja, hogy a négy okról szóló tanítás az új sztoába került be.

Ennek a könyvnek feltétlenül nagy jelentősége lesz a sztoa teljesebb megértésére; megállapításai egészen új eredményekre vezettek. Filozófiai szempontból feltétlenül jobban sikerült a sztoa egységes arculatát — és ebben a különféle egyéniségeket — megrajzolni, mint a „Zenon und Chrysipp“ c. könyvében; mégpedig azért, mert a sztoa kebelén belül meglátta a fejlődési principiumot: az egyik kor ráépített a megelőző gondolataira (pl. Poseidonios). A részletkutatások elvégzése után e fejlődési elv alapján lehet majd megrajzolni a sztoikus bölcséletet. S akkor az a szemrehányás, amellyel előző könyvét illette O. Rieth, hogy szét-darabolja a sztoa egységes arculatát, a harmonikus fejlődés meglátását dicsérheti. (Gnomon, 1940, 105—111. l.)

Filológiai szempontból van egy-két megállapítása, amelyet nem fogadhatunk el teljes egészében, de ezeknek részletezése ez alkalommal nem feladatunk. Filozófiai eredményeit a kutatások további iránya és a hellenizmus megértése szempontjából egyaránt igen fontosaknak tartjuk.

Rozsály Ferenc.

COULTON, G. G.: *Studies in Medieval Thought*. London, 1940. Nelson, 229. l.

Coulton nem akarja a középkori filozófia történetét adni. Elismeri, hogy Gilson kis összefoglalása a maga nemében ma felülmúlhatatlan. Ő csak tallózik, kiemeli a saját, protestáns felfogásának legkedvesebb gondolkodói egyéniségeket, azokról rajzol, sok pozitív adat felhasználásával, néha talán kissé elfogult, de mindig rendkívül tanulságos arcképeket.

Igy kiemeli Scotus Eriugena és Gottschalk vitáját. Scotusban az első szabadgondolkodót, Gottschalkban Kálvin szellemi ősét látja. Abélardról nagy lelkesedéssel szól, mint a dialektikus gondolkodás elindítójáról. Az averroizmus nagy elterjedéséből arra következtet, hogy a középkori értelmiségi körök hite semmivel sem volt szilárdabb, mint a mostaniaké, hogy az agnosztikus akkor sem volt épp valami fehér holló.

Megállapítja, hogy a XIV. században a prágai egyetemen a realisták és a nominalisták között nem egyszer valóságos vére menő küzdelem folyt: a csehek realisták voltak, a németek nominalisták. Nicolaus Cusanus örökbéke-terve jelzi az újkor hajnalát. Hogy Cusanus ily reménytelen dologgal próbálkozik, az a szerző szerint annak a jele, hogy a skolasztika teljesen lejárt már magát Cusanus idejében.

Egyéni a szerzőnek az a felfogása, hogy a középkori bölcselet latinnyelvűsége több hátrányt okozott, mint előnyt. „Elidegenítette a gondolkodót a mindennapi élettől, de nem emelte a gondolat magasabb köreibe“. Ez vitatható állítás. Coultón is beismeri, hogy nem annyira az volt a baj, hogy latinul írtak, mint inkább az, hogy nem tudtak elég jól latinul, illetve kevesen tudtak. Egészen szokatlan az a tudomány-szociológiai elmélet, amelyet a középkori gondolkodók coelibátusához fűz. Szerinte a coelibátus révén a nemesítő és sugalmazó női befolyás hiányzott a középkori gondolkodók életéből. Abélard kivétel, aki kivétel-s tehetségével és eredetiségével megerősíti a szabályt.

Minden egyoldalúság ellenére komoly értékei is vannak a munkának: az elevenség és nagy anyagismereten alapuló színgazdagság, valamint a különcökdedések közül kicsillámló eredeti megállapítások és újszerű szempontok kiemelése.

Ervin Gábor.

KALMAR LASZLÓ: *A Hilbert-féle bizonyításmélet célkitűzései, módszerei és eredményei.* — PÉTER RÓZSA: *Az axiomatikus módszer korlátai.* Matematikai és Fizikai Lapok, XLVIII. kötet, 65—143. l. Budapest, 1941.

A Matematikai és Fizikai Lapok jubiláris (a Társulat 50 éves fennállását ünneplő) kötetének gazdag tartalmában szerepel ez a két dolgozat. Tárgyuk a matematika megalapozására irányuló eddigi kutatások ismertetése és így méltán tarthatnak számot érdeklődésre áttalános tudományelméleti szempontból is.

A matematikát egészen a legutóbbi időkig a csálthatatlanság mintaképének tekintették; minden tudomány, ha igazán exakt akart lenni, a matematikai módszereket igyekezett valamiképpen alkalmazni. E tekintélyét a századforduló körül a halmazelméletben felfedezett antinómiák súlyosan megtépázták, különösen azért, mert a halmazelméleti fogalmaknak és módszereknek szerep jut a matematika egyéb ágainak megalapozásában is. Ezért attól lehetett tartani, hogy az antinómiák hatásaként a halmazelméleten kívül is, így elsősorban az analízisben, ellentmondások fognak jelentkezni. Az antinómiák ekként a matematika elvi alapjainak vizsgálatára irányították a matematikusok figyelmét. A matematika alapjainak és módszereinek rendszerezése után lehetőség nyílt arra, hogy e problémakör két legfontosabb kérdését, a matematika ellentmondásmentességének és minden matematikai probléma eldönthetőségének

problémáját is vizsgálat alá vegyék. Ezt a célt tűzte ki Hilbert bizonyításelmélete. Szigorúbban megfogalmazva, a bizonyításelmélet célkitűzése: pontosan meghatározni a matematika egyes ágainak terjedelmét és kimutatni, hogy ezen belül minden tétel vagy igaz vagy nem igaz (ellentmondásmentesség) és ez minden tételről el is dönthető. Két segédeszköze van a bizonyításelméletnek, amelyek az elindulást a cél felé lehetővé tették: az axiomatikus módszer és a matematikai (ú. n. szimbolikus) logika.

Kalmár László dolgozata a problémakörbe való bevezetés után vázolja a matematikai logika alapjait, majd ismerteti a módszereket, amelyekkel valamely matematikai elmélet ellentmondásmentessége kimutatható, bemutatva az eddig legmesszebbmenő, az egész aritmetika ellentmondásmentességét kimutató Gentzen-féle gondolatmenet lényegét is. Végül a bizonyításelmélet jelentőségét tárgyalja, kitérve az elmélet axiomatizálhatóságának a Gödel-féle tételből következő korlátaira is. Gödel tétele értelmében egy axiomarendszer (AR) ellentmondásmentessége csak egy gazdagabb AR fogalmi eszközeivel mutatható ki, ezért a bizonyításelmélet nem járhat el axiomatikusan, hanem az intuicionista matematika elveinek megfelelő módon kell eljárnia: azt mutatja ki, hogy rendelkezünk bizonyos konstrukciók végrehajtásához szükséges képességekkel.

Az ellentmondásmentesség és eldönthetőség szempontjából csak olyan rendszerek tehetők vizsgálat tárgyává, amelyek terjedelme és eszközei axiómák által már eleve meg vannak határozva, ezért az axiomatikus módszer a bizonyításelmélet elengedhetlen segédeszköze. Ez a módszer azonban — mint újabban kiderült — távolról sem határozza meg olyan tökéletesen és egyértelműen az egyes matematikai elméletek tárgyait, mint Hilbert eredetileg gondolta. Az axiomatika e tökéletlenségeivel foglalkozik Péter Rózsa dolgozata.

Az AR -ek az általuk megalapozott elméletek tárgyait implicitén definiálják, vagyis meghatározzák a tárgyaknak azt a tartományát, amely őket kielégíti. Egy ilyen, valamely AR -t kielégítő tárgytartományt az illető AR modelljének nevezzük. Két fontos követelményt támaszthatunk minden matematikai AR -rel szemben: legyen ellentmondásmentes, tehát következményei között semmi esetre se szerepeljen egy tétel és ugyane tétel negációja, legyen továbbá teljes, azaz határozza meg az őt kielégítő modellt annyira, hogy csak ez vagy vele teljesen azonos szerkezetű modellek elégítsék ki. A teljesség e követelményét kielégítő AR -t monomorfának nevezzük. Megszabható a teljesség követelménye másképpen is: legyen minden a rendszer fogalmaival felírható tétel vagy annak negációja levezethető a rendszerben. Ez a kategoricitás követelménye. Az axiomarendszerek logikájára irányuló, Péter Rózsa által ismertetett újabb vizsgálatok kimutatták, hogy a kissé bonyolultabb AR -ek már sem a monomorfia, sem a kategoricitás követelményeit nem elégíthetik ki. Skolem tétele szerint ugyanis a megszámlálhatón

túlmenő fogalmakat axiomatizáló rendszerek (például a valós számok AR -ei) számára mindig található egy megszámlálható modell is, viszont ha csak az w rendtípusú természetes számhalmazt akarjuk axiomatizálni, akkor mindig lesz egy olyan magasabb rendszámú halmaz is, mely az AR -t kielégíti, vagyis még a természetes számok AR -e sem lehet monomorf. A kategoricitás követelményének bonyolultabb AR -eknél való kielégíthetetlenségét Gödel mutatta ki. Eredménye lényegileg azt mondja ki, hogy minden ellentmondásmentes AR -ben mely a természetes számok aritmetikáját is tartalmazza, az illető AR -en belül eldönthetetlen tételek konstruálhatók meg. Church még tovább ment és kimutatta, hogy vannak semmilyen — a logikát is tartalmazó — AR -ben el nem dönthető (csak az illető AR fogalmait tartalmazó!) problémák. Péter Rózsa vázolja e nagyérdekességű tételek bizonyításmódjait is.

E tételek igen nagyjelentőségűek az AR -ek logikája szempontjából. Gödel tételéből az is következik, hogy semmilyen AR ellentmondásmentessége ezen az AR -en belül nem mutatható ki, hanem csak egy, az illető AR fogalmain túlmenő, gazdagabb AR eszközeivel, Church tételéből pedig az eldöntési probléma általános megoldásának lehetetlensége is következik.

Pozsonyi Frigyes.

KONRAD, ANDREAS: *Irrationalismus und Subjektivismus*. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins in Nicolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik. Würzburg—Aumühle, 1939. K. Triltsch, 59 l.

A marburgi logikai ujkantianizmus szellemében megírt könyvecske N. Hartmann egyetlen tételét bírálja, az ú. n. „tudat tételét“, s úgy gondolja a szerző, hogy e kritika eredményeképpen aztán az egész Hartmann-féle ismeretmetafizika összeomlik.

A „tudat tétele“ az az — tulajdonképpen idealista — állítás, mely szerint mindig csak tudattartalmainkat ismerhetjük meg, azaz: az alany önmagába zárt. Ezt a tételt bírálja a szerző túlzott aggályossággal és sok ismétléssel. E bírálat magva az a megállapítás, mely szerint a „tudat tétele“ önellentmondó, minthogy — mint önmaga is az igaz ismeretmivolta igényt tartó — kell, hogy a tudattól független tényálladék legyen; ámde a tétel épp azt mondja ki, hogy egy ismeret sem lehet a tudattól független. — Ily önellentmondást valóban rejt magában a „tudat tételének“ formája. Ámde ezt maga Hartmann is jól látja s épp ezért a „tudat tételéhez“ azonnal hozzáfűzi a „tudat antinómiáját“, mely szerint a tudat lényege és az ismeret között ellentmondás áll fenn. Hartmann tehát nemcsak hogy nem leplezi el ezt az ellentmondást, hanem éppen kiélezi, aporiává fokozza, amely minden ismeret alapvető aporiájává válik, minthogy minden ismeretprobléma valóban az alany és tárgy szembenállásával kezdődik, illetve azzal a kérdéssel, hogy miképp lehet alany és tárgy között aktuális reláció (azaz: ismeret), mikor szféráik egymástól elválasztottak és transzcendensek.

Nem látjuk tehát azt az összefüggést, amely a „tudat tételének“ cáfolata és Hartmann ismeretmetafizikájának látszatproblémává súlyosítása között — szerző szerint — fennáll. Sőt a „tudat tételének“ cáfolata csak az idealizmusra nézve lehet hatályos. Hartmann egyébként kifejezetten is túljut a „tudat tételén“, amikor megállapítja, hogy a magábanvaló tudata, vagyis az a meggyőződés, mely szerint az ismeret tárgya több, mint pusztán „tárgy az alany számára“, már a természetes tárgytudatban is bennerejlik; ezért — úgymond Hartmann — amikor az idealizmus a „tudat tételéből“ indul ki, már eleve elhagyja a természetes beállítottságot s a mesterkelt álláspontot, melyet bizonyítani akarna, már előre elfoglalja, azaz a „tudat tételének“ kimondásával már eleve döntött a magábanvaló dolog felett. A szerzőnek hézagos ismerete van Hartmann ismeretmetafizikájáról, ha úgy gondolja, hogy a „tudat tételének“ bírálatán keresztül Hartmann bírálatához út vezet.

Egyébként a „tudat tételében“ az a tulajdonképeni probléma — amit a szerző fel sem vet —, hogy az ismeret létesítő aktus-e vagy elfogadó, avagy mindkettő. Ez így is megfogalmazható: az ismeret immanens-e, transzcendens-e, vagy esetleg mindkettő együttesen? S a további probléma pedig — amennyiben az ismeret immanens s transzcendens elemek eredőjének bizonyulna — nyilván ez: melyek az ismeret immanens és melyek transzcendens mozzanatai? — E kérdések azonban már az ismeretetés jellegén túlvezetnek s csak rendszeres ismeretelméleti vizsgálódás keretein belül tárgyalhatók.

Földes-Papp Károly.

VOSS, HANS: *Transzendenz und Raumschauung*. Frankfurt am M. 1939. Vittorio Klostermann, 152 l.

A mű fő problémája: milyen a világ totalitásának térbeli formája? A világtotalitás térformájának közelebbi mivoltát a szerző abból az arisztoteleszi szellemű alapelvől kiindulva igyekszik megállapítani, hogy a valóságos tárgyak terét *maguk* ezek a *tárgyak* határozzák meg. Mivel a valóságos tárgyakat fel lehet fogni egyrészt tudományos, másrészt naiv, „közvetlen“ módon, ezért *két térforma* lehetséges: egyrészt a *természettudományi* ismereteken alapuló univerzum tere, másrészt a *közvetlen világismereteken* alapuló világtér. Kant Kritikájában a természettudomány homogén, végtelen közegét tartotta szem előtt. A világ tere — a szerző ezt vizsgálja behatóbban — az univerzum terével szemben struktúrált: a véges föld és levegőréteg, valamint a végtelen ég szféráira osztható. E térstruktúrának a „közvetlen“ világismeret alapján való felvételét és indokolását csak részben tudjuk a szerzővel együtt vallani. Például a levegőrétegnek a súly-jelenség alapján a föld erőtere gyanánt való értelmezése már *tudományos* szempontot vezet be (amit bizonyít az is, hogy a szerző e térrétegnek az égi tértől való elhatárolása közben kénytelen megkísérelni a súly-jelen-

ségnek az általános gravitációtól való megkülönböztetését). Az égbolt jelensége mögött levő égi térre szerző szerint az égbolton mutatkozó fényjelenségek közül következtethet a naiv világismeret; a fény terjedése számára ugyanis tér kell. Ez az okoskodás ismét tudományos ismeretre támaszkodik, t. i. a fényterjedésre. Az elmondottak csak a kétféle tér filozófiai megkülönböztetésére vonatkoznak. A munka természettudományi vonatkozásainak részletezésébe nem bocsátkozhatunk.

Józsa Mihály.

CYSARZ, HERBERT: *Das Unsterbliche. Die Gesetzmäßigkeiten und das Gesetz der Geschichte*. Halle, 1940. M. Niemeyer, 304. l.

E hatalmas műben Cysarz megírta tervezett bölcséleti trilógiájának bevezető részét. A levés (Werden) törvényszerűségeinek feltárása alkotja kutatásai tárgykörét. A mű mondanivalója igen tág és általános szempontok között mozog: a szellem és a természet birodalmát, az emberi alkotást és cselekvést, valamint a világmindenség folyamatait irányító alkotóerők törvényszerűségeit nyomozza, ámde az erjesztő bölcséleti mag, amelyből Cysarz rendszere kibontakozik, lényegében történetfilozófiai.

A világmindenségben lezajló folyamatokat az alkotásra való törekvés jellemzi. „Die Welt ist Werden zum Sein.“ Ebben a folytonos levésfolyamatban lényegesebbek a dinamikus, mint a statikus mozzanatok. A történelem egyéni sorstragédiái ugyanis rendszerint a racionalizmus tragédiái, mert a történelem lendítő erői inkább követnek előre nem látható, kiszámíthatatlan, irracionális irányokat, mint egyensúlyt jelképező, de gyökerében csak szimplifikáló szándékú, racionalisztikus politikai terveket. Cysarz történet szemlélete mögött nyilvánvalóan a historizmus többé-kevésbé bevallott eszmeköre lappang, mert a már felvázolt bizonyosfokú racionalizmus-ellenes álláspontját a következőkben még inkább megalapozza: az emberiség és a világ lényege csakis történetünkben hámazható ki és érthető meg, „die Welt ist mehreres und schaffendes Geschehen“. Ebből az értelmezési módból önként következnek a másik: a lét- és levésfolyamatok örökké alakuló, gazdag változatai és lehetőségei történetekben bontakoznak ki, tehát megértésük — a tudomány szempontjából — inkább genetikus beállítottságot igényel s a tudomány rendszerező formájának jelentőségét csak a racionalizmus túlzói hirdethetik. A népek és nemzetek történeti multját valójában nem ismeri az, aki a jól-rosszul megfogalmazott törvényszerűségektől perspektívájában ítél vagy cselekszik, mert a nemzetek történelme elsősorban alkotást jelent, olyan egyének alkotását, akik megszállott és hivatott hordozói az illető nemzet specifikus — faji és szellemi — lényegének, sorsának; s politikai szándék elsődleges célja nem a jelen jólétének biztosítása, hanem az eljövendő utódokról való gondoskodás,

állandó harc és küzdelem a létezésbeli problémák megoldásáért. A történeti alkotás — vagy ha úgy tetszik: a történelem mint alkotás — tehát mindenképen a jövő céljait szolgálja s valójában csak akkor értékes, ha a nemzet eljövendő életében örökkévalóvá, halhatatlanná válik.

A történeti és alkotó ember szempontjából a halhatatlanság követelménye mindenesetre problematikus. A probléma megoldása — a történeti idők folyamán — túlnyomórészt transzcendens jellegű volt — véli Cysarz — s ezt a megállapítását a különböző vallástanítások (kereszténység, mohamedánizmus, buddhizmus stb.) elemzésére építi. A történeti és alkotó ember számára több immanenciát igényel, oly meggyőződéses felelősséget a nemzeti közösség iránt, amely tökéletesen legyőzi az ember ősi halálfélelmét. Az eszmény tehát a hős, aki feláldozza életét a halhatatlanságért.

Cysarz végső szentenciája egyáltalában nem meglepő, nem újszerű, azzal nem is érdemes perbe szállni. Bizonyos az is, hogy politikai beállítottságát önti filozófiai rendszerbe. Az ilyen magatartás — véleményünk szerint — szükséges és egyúttal korszerű, a helyeslés vagy tagadás lehetősége úgyszintén. A sok időszerű mozzanat mellett akad azonban egy időszerűtlen is: az objektív bírálat lehetősége. E megállapításunk minden mellékgondolat nélkül való s kizárólagosan abból az elvből ered, amely az aktuális történetiszemléletek tárgyilagossá megbírálásához történeti távlatot tesz szükségessé. Ezt a tartózkodó magatartást épp Cysarz mellékmondatai követelik.

Dési Frigyes.

HALASY-NAGY JÓZSEF: *Mai politikai rendszerek.* (Kultúra és tudomány.) Budapest, 1940. Franklin, 145 l.

A valóság politikai átvértékelésének korát éljük. Új politikai rendszerek keltek életre, amelyek az egyén elé új értéktáblákat állítottak. Az egyén „homo politicus“-sá vált, kinek életét világnézeti kérdések töltik be. A reformáció az egyént felszabadította a középkor keresztény hierarchikus megkötöttsége alól s a nyomában támadt kritikai szellem a politikai élet síkján megteremtette a demokratikus államformát, melyben a hangsúly az egyénre és az általa képviselt érdekekre esik, míg az állam szerepköre az „éjjeli őr“ szerepkörévé zsugorodik. Ez a demokratikus-liberalista világszemlélet, mely végső kifejlődésében a társadalom atomizálásához s így anarchiához vezet, uralta még a 19. század felfogását. Az elmúlt világháború csatamezején azonban az individualista életszemlélet valóban lehúnyta szemét és „ma már nem az egyén és szabadsága, hanem a közösség és annak jogai körül folyik a vita.“ „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“ — vezérlő elvvé válik, s az egyéni szabadság az államérdek függvénye. Természetes, hogy ott szakadt ki legerősebben az emberek lelkéből az új, közösségi eszmén nyugvó társadalmi rend iránti vágy, ahol a társadalom a legközelebb állott az anarchiához, a pusztuláshoz.

Bolsevizmus, fasizmus és nemzeti szocializmus — mindhárom állampolitikai rendszer kollektív életszemléleten alapszik. Közöttük azonban lényegbevágó különbségek és eltérések fedezhetők fel, melyekre Halasy-Nagy művében élesen rámutat. A nemzetközi bolsevizmus az emberi társadalom terv- és észszerű berendezésére törekszik, s így „tipikusan európai, és pedig a demokráciákkal egy töről fakadt újkori scientizmus terméke“. A nemzetköziség mellett az osztály nélküli társadalom ábrándját állítja elméletének középpontjába. Az olasz fasizmus és a német nemzeti szocializmus a nemzeti, illetve a faji elv hirdetése mellett a nemzetközi bolsevista és a demokratikus-liberalista-kapitalista felfogás kiirtására törekszik. A fasizmus a nemzetet történelmileg kialakított és összeforrasztott egységben látja — ezáltal közel esik a magyar állambölcseleti felfogáshoz —, míg a nemzeti szocializmus elméletét a faji mithosz kódéba burkolja és népében a faji felsőbbrendűség tudatát igyekszik felébreszteni. A „hit“ azonban minden politikai mozgalomnak fontos kelléke.

Halasy-Nagy a kollektivitást értékelő politikai rendszerek legnagyobb hibájul azt tartja, hogy azok a közösségben élő egyént személyes életének kialakításában megakadályozzák. Helyesen mutat rá, hogy „egyén és közösség két külön valami, amelyek termékeny összefüggésben állanak egymással, — ez az igazság.“ E kettő szintetikus egységbe foglalását a keresztény szocializmusban látja, melynek követésében jelöli meg a jövő magyar politika egyetlen járható útját.

Szerzőnknek művében, mely voltaképpen középiskolai tanárok előtt tartott előadásainak foglalata, sikerült a politika lelkét megragadnia. Egyszerű, világos és élvezetes előadása hathatósan elősegíti, hogy az olvasó is némi bepillantást nyerjen „oda, ahol a mának színes szövétlen fonják a tervet ismerő kezek.“

Horváth R. Károly.

RITTER, GERHARD: *Machtstaat und Utopie*. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Macchiavelli und Morus. München und Berlin, 1940. Oldenbourg, 171 l.

A középkor és az újkor határán a jog- és állambölcseleti irodalom két legkiemelkedőbb alkotása Macchiavelli „Il Principe“ és Morus latin nyelven írott műve, „De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia“. Macchiavelli a nemzeti eszmének ebben a korban első hirdetője. A diplomácia szolgálatában eltöltött tizenöt esztendő megtanította arra, hogy a történelmi eseményeket, a tényeket a maguk meztelességében, minden eszmei ködbeburkolástól mentesen szemlélje. „Helyesebbnek találom“ — írja —, „hogy a dolgokat a maguk valóságában tegyem vizsgálatom tárgyává, ahelyett, hogy csak képzeletemre bízjam magam.“ Egyben megvan a képessége, hogy ne csak a felületen maradjon, hanem egyúttal a dolgok lényegébe is betekintszen s rejtett össze-

függéseik után kutasson. Az állam szerinte rend, tervszerűen felépített társadalom, amely irányítóra, vezérré szorul. A vezér, a fejedelem pedig az állam érdekében minden eszközt felhasználhat. Céljának, az állam érdekének megvalósításában, naggyá és hatalmassá tevésében a hit, a környörületesség, az emberiség és a vallás parancsai nem lehetnek akadályok s „a fejedelem... nem lehet tekintettel mindarra, amit az emberek jónak és erényesnek tartanak“. Ez a cél szentesíti az eszközt, még a legkíméletlenebb erőszak alkalmazását is. A politikát ezáltal teljesen függetleníti az erkölctől, s azok a politikai elmélkedők, akik Macchiavelli elméletét kritikátlanul, az adott körülményektől elvonatkoztatva, általános érvényűvé kívánják tenni, nem látják be, hogy csupán a fegyverek erején társadalmat építeni és fenntartani nem lehet. Az erőszakkal kikényszerített hit a nép lelke mélyéből kiszakadó hitet nem pótolja, legfeljebb csak felszínrejutását ideig-óráig késlelteti. Lehet-e az állam öncél, vagy maga is magasabb értékek szolgálatában áll, ez a kérdés Macchiavellit egyáltalában nem foglalkoztatja, mert nem politikai elmélkedő, hanem izig-vérig politikus, aki a gyakorlati életből merített tapasztalatait és történelmi szemléletét a cselekvés elméletévé kristallizálta. Főérdeme azonban, hogy a hatalomnak az államéletben elfoglalt nagy szerepére világosan rámutatott. S ugyanezről arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a hatalom tényében, a kényszer alkalmazásában rendező és építő elvet is látott, melynek révén a kipusztult erények új életre kelhetnek. Felfogásának fő indítéka, hogy az emberben inkább a rossz, mint a jó eszméjének megtestesítőjét látta.

Ugyanez a pesszimiztikus életszemlélet jellemzi Morust is? Vagy rendíthetetlenül hisz az emberi természet jóságában, miközben Utopia szigetének népjóléti állami berendezkedését részletekbe menően eszeteli? Sokszor mily szívesen fordulunk el a tények világától és menekülünk vágyálmaink birodalmába, ahol nem köt a megváltoztathatatlan szükségyszerűség, a kényszerűség, hanem az örök szabadság honol. Morus Tamás maga is a gyakorlati élet területén működött s így a tények kötelezősége, az emberekben kiirthatatlanul élő egyéni önzés nem kerülhette el figyelmét. Lényegileg az általa elgondolt állam is hatalmi állam, de a hatalom faragatlan, nyers, démonikus mivoltát erkölcsi elvek álarca mögé rejtí.

E két mű a későbbi századok állambölcséleti gondolkodására mélyen reányomta a maga bélyegét. Egyre szenvedélyesebbé válik a harc a két ellentétes nézőpontból fakadó felfogás között. Ritter mélyen szántó elemzéssel, széleskörű történelmi és irodalmi tájékozottsággal világítja meg Macchiavelli és Morus államelméletét, megérteti az elmúlt korok hatalmi küzdelmeit s azok jelentőségét korunkra. A két állam-szemléleti forma szintézisének megvalósulását a mai nemzeti szocialista és fasiszta államban látja, mint amelyben a hatalom nem amorális,

nyers erőszak, s nem is rejtőzik az erkölcs pajzsa mögé, hanem benne „az erkölcsi és politikai tudat elválaszthatatlan egységre tör”.

Horváth R. Károly.

RUSSELL, BERTRAND: *Power*. — A new social analysis. London, 1940. Allen and Unwin, 328 l.

Társadalombölcselet, etika vagy történetbölcselet ez a könyv? Nehéz műfajba sorozni. Annyi bizonyos, hogy a Principia Mathematica szerzője itt is eredetit és tartalmat ad. Témája a hatalom. Milyen eszközökkel ér el egyik ember hatalmat a másik fölött, mi a hatalom fönnállási módja, s végül mi a hatalom etikája: olyan kérdések, amelyeket egyesek az objektivált szellem álmatafizikájába helyeznek, amelyeket azonban Russell, helyes érzéssel, az erkölcsbölcselet kereteibe utal.

A hatalom alapulhat hagyományon: ilyen a papi és a királyi hatalom. Alapulhat nyers erőszakon: ezt nevezi szerzőnk „meztelen” hatalomnak; a meztelen hatalom teóriáját a platoni Politeia Thrasymachos-a már elmondotta. A megegyezésen és a nyers erőszakon alapuló hatalom közt átmenet a gazdasági eszközökön nyugvó és a vélemények befolyásolásából eredő hatalom. A hatalom e különböző formái, mint a fizikai energiák, átalakíthatók; aki egyikkel bír, megszerezheti vele a másikat.

Előnyös-e a közösségre nézve, ha minden hatalom kevés kézben összpontosul? Más szóval: erkölcsös dolog-e hatalomra törni? Szerzőnk szerint ez attól függ, vajjon a hatalmat öncélnak tekintjük-e. Aki öncél gyanánt kívánja, erkölcsileg helytelenül cselekszik, egyébként azonban nem lehet a hatalmat általában rossznak ítélni. Az, aki elítéli a hatalmat, önmagának mond ellent; véleménye nyilvánításával ugyanis befolyást, hatamat akar. Ismerte azonban a nagy hatalom kísértéseit, mégis előnyösebb, ha a hatalom megoszlik. A politikai tudomány feladata megmondani, hogyan lehet biztosítani ezt a megosztást az állam gyengítése nélkül.

A munka végén Russell áttér a bölcselek lélektanára, és a hatalomvágy megnyilatkozásait fedezi föl egyes bölcseleti rendszerekben. Így a pragmatizmusban, az életbölcseletekben, és különösen a Fichte-i szolipszizmusban. Fölveti a forradalom erkölcsi jogosultságának kérdését is, de nem ad megnyugtató feleletet. A vallással szemben fenntartja pozitívisztikus álláspontját.

A mű legértékesebb része a hatalom fenomenológiája. Azon könyvek közé tartozik, amelyeket szívesen olvasunk akkor is, ha nem értünk egyet szerzőikkel. Nem nagyon alapos, de gondolatébresztő és terméke nyitó munka.

Ervin Gábor.

HALASY-NAGY JÓZSEF: *Ember és világ*. Budapest, 1941. Kir. M. Egyetemi Nyomda, 254 l.

Az igazi filozófiai mű, a szellem öncszemlődésének megnyilvánulása mindig személyes vallomás — írja szerzőnk —, annak a szellemnek kifejlődése, amelyet a tiszta logikum és az emberi, humánus-természetű igazságon túl pillant meg a kutató, kereső ember. „Ma egzisztenciának szeretik nevezni az embernek ezt a benső létét, szellemi szabadságát és alkotó lendületét, melyet szembeszögez a világgal és a maga életének értelmét abban keresi, hogy ezt ne engedje elpusztulni, tárggyá tenni és lefokozni a világ által.“ (13. l.) Ez az „egzisztenciális vallomás“ (amelynek súlypontja, főtémája maga az ember) tárul fel előttünk, a szerző közérthető nyelven megszerkesztett munkájában, amelynek legtöbb sora mégsem a nagyközönség, hanem a filozófus számára íródott. Az ember és a világ kapcsolatának és az ebben rejlő feszültség-színjátéknak nagyvonalúan, szinte vezérszavakban felvázolt filozófiájában tudtunkkal először kapjuk a szerző egységes, rendszerbe foglalt felfogását az ember mivoltáról, rétegszféráiról, a világban elfoglalt helyéről és végül, hogy a kép teljes legyen, a halálról.

A tudomány mindig a „természeti“-vel foglalkozik s így magának az embernek a problémáját nem képes megoldani. Ez a probléma túlmutat azokon a mozzanatokon, amelyek az emberben pusztán a természettől adottak és elvezet bennünket az értékszférának és így a szellemnek a birodalmába. „A szellem ugyanis azoknak a jelentéseknek és értékeknek egybetartozó világa, amelyet a valóságos világ jelent, s amit — Platon kifejezése szerint — létével „utánoz“. (42. l.) A természeti és a szellemi világ „meglátásával ellentétek tárulnak fel előttünk, s a természetben a szellem kegyvesztettjeinek, a szellemi szférában pedig az élet aszkétáinak, önkéntes szegényeinek érezzük magunkat“. (45. l.) Az ember lényegéhez közelebb visz bennünket a személy hármas rétegzettségéről (pathoszféra — bioszféra — logoszféra) szóló tan. Az emocionalitás, az ösztönösség és a jelentések, értékek megragadásának képessége az embert valóban oly gazdag építményű palotához teszi hasonlóvá (66. l.), amelynek helyiségeiben eligazodni nem könnyű feladat. Nemcsak a szférák egyikének pusztá dominanciája, hanem elsősorban a logoszféra célválasztása határozza meg, hogy az ember milyen életformát, milyen ént ölt magára. Az embernek ebben az életvállalásában a dualizmus mindenütt felfedezhető: a természet és a szellem, a világ és a személy, az ösztönös és a tudatos mindig egymással szembenállnak és az ebből eredő feszültségek jelentését megragadva születik meg szerzőnk sok igen finom, mesterien, mondhatnók művészién megrajzolt analízise, a szellem tevékenységének átélése. Így pl. — csak egyet kiragadva — időtudatunk magyarázatát a szerző abban látja, hogy „magunkon érezzük azt a változást, mely a két létezféra: az ösztönös-egyetemes és a tudatos-egyéni élet feszültségéből jön létre“. (71. l.) A személyes élet kifejlődésében közép-

ponti szerep jut annak a szellemi kiegészülésnek, amely a szabad kölcsönösség és az egymás tisztelete megtartásával, az értékek kellő megbecsülésével és szolgálatával a szeretet jegyében éri el legteljesebb formáját. Szerzőnk optimisztikus szemléletét megtalálhatjuk a férfi és a nő viszonyának rajzánál, továbbá a kultúra mint személyes mű, a kultúra mint a személy „természete” bemutatásánál is.

Hármas világkép bontakozik ki előttünk. A mechanisztikus világkép matematikai-fizikai fogalmakkal a részből akarja megérteni és megmagyarázni az egészet. Az organizztikusnál már az egész eszméje lép előtérbe. Végül a perszonalisztikus-theisztikus világkép pluralista szemlélete Isten realitásának és az axiológiai szempontoknak rendeli alá a világot. Az erkölcsi élet is ennek megfelelően hármias aspektust kap. A külső érdek, a sorstól kapott feladat és a szellemi érték hovatarozandóságát nem nehéz felfednünk. A legmagasabbrendű — a perszonalisztikus-theisztikus — etika az emberi felelősséget nem az embernek önmagával szemben való felelősségeként határozza meg, mint azt a hedonista-utilitárista szatócsmorál teszi, az ember nem is a közösségnek felelős, mint azt a hősi morál állítja, hanem azt vallja, hogy az ember Istennek felelős. Az optimizmusnak ez a filozófiája a halálban nem lát tragikumot, hisz „a halál csak az időnek, az én időmnek jelenti végét, a személy azonban, aki a szellem aktusaiban él, más létsíkot ismer, mint az időbeli”.

Egyet sajnálunk, hogy ez a nagyközönség számára írt filozófiai vázlat, amely megcsillogtatja a legmodernebb eszméket és tanításokat is (Uexküll, alakelmélet, Plessner stb.), eddig még nem testesedett kötetekké, amelyekből azután a filozófia művelője a részletekben még jobban elmélyedve tanulást meríthetne.

Lehner Ferenc.

GEHLEN, ARNOLD: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Berlin, 1940. Junker u. Dünnhaupt. 471 l.

A bölcséleti anthropológiák az emberre vonatkozó ismeretek halmaza fölött szemlét tartva, az ember testi, lelki és szellemi megnyilvánulásait áttekintve, végül is arra az eredményre szoktak jutni, hogy az ember sajátzerű testi, lelki és szellemi életegység. Gehlen ezt a szemléleti módot tudatosan kerüli, a bölcséleti embertan ilyenformá felépítését természetlennek tartja: eredménye ugyanis — az egység megállapítása — semmitmondó, pusztán csak negatív értelmű. Az egység lényegét ugyanis racionális úton, valamint a test, a lélek és a szellem fogalmainak szubsztanciális, alanyként való állítása után megragadni nem lehet: az egység ilyenfajta megállapítása nem ad lényeges belátást, csupán a kettősség tagadását jelenti. Az embert léthelyzetében és való mivoltában szerzőnk szerint csak a funkcionális szemlélet ragadhatja meg. Ez nem szubsztantívumokat kombinál össze ontológiai viszonylatokba, ha-

nem az embert tevékenységében, magatartásában, egyszóval saját szerű viselkedésén keresztül akarja megragadni. Alapvető és kiinduló kérdése az: milyennek kell lennie az embernek, hogy létfeladatait megoldhassa? Az állati organizmus harmonikus zártságával, szilárd ösztöneivel szemben ugyanis az emberi szervezet saját szerűen nyitott, ösztönszegény, a külvilág rázúduló tengernyi benyomásával, támadásával szemben védtelen. Míg az állatot adottságai a neki megfelelő környezetben nyomban otthonossá teszik, az embernek ilyen értelemben nincs környezete, külvilága (Umwelt): neki az egész világot magáévá kell tennie, nem egy különleges külvilágba, hanem magába a világba kell belenővekednie. Az embert tehát morfológiai szervezetének sajátosságai: specializálatlansága, kezdetleges volta, öntevékenységre, cselekvésre szorítják. Ez a minden egyéb állattal lényegében összehasonlíthatatlan állat csak mint cselekvő lény tarthatja fenn önmagát. Létének nyomasztó terhei (Belastung) alól öntevékenyen kell magát felszabadítania, léte hiányosságait és terheit léte feltételeivé kell alakítania.

Az emberi lét gátjai alól való öntevékeny felszabadulás elve (Entlastungsprinzip) segít hozzá az ember teljesítmény-világának megértéséhez. Gehlen munkája legnagyobb részében e különleges emberi világ struktúrális felépülését mutatja be. Megmutatja, hogy miközben az ember a valóságot legyőzi és feldolgozza, mint alakítja ki ezzel karöltve a maga képességeit is. Lépésről-lépésre feltárja előttünk, hogy az érzékelés, a mozgás és a nyelv kialakulásával együtt mint emelkedik az ember egyre jobban a közvetlen környezeti adottságok, a pillanatnyi helyzet fölé, mint válik magatartása mindjobban irányítottá, tárgyiasabbá, tervszerűbbé, a jövő felé tekintővé. A teljesítményfelépülések eszméjének szemzőgéből tekinti szerzőnk a tudatot és az értelmet is. A gondolkodás a funkcionális szemlélet felől nem egyéb, mint a tervszerű tevékenységet vezető, irányító szerv. Az emberi ösztönstruktúra felépülését is a cselekvés szempontja érteti meg. Az embernek mint az önmaga kialakulásán szakadatlanul dolgozó lénynek létfeltétele, hogy a jövőre irányuló cselekvései a jelen pillanatban kielégülést követelő szükségletektől elválaszthatók legyenek. Ebből érthető, hogy az ösztönök eltolhatók, gátolhatók, érdekekké, tehát tudatos szükségletekké alakíthatók. Az ösztönökre „képek rakódnak“, az ösztönök „tájékozódnak“ s az úgynevezett „belső élet“ (Inneres) — azaz amit a hagyományos pszichológia léleknek nevez — az ösztönök és a cselekvés szétválásakor keletkező hézagban (Hiatus) tárul fel. Belső világról csak a cselekvés szüneteiben beszélhetünk; a cselekvő lény a külvilágban áll és csak innen, cselekvései felől szemlélve érthető meg. A fejlődés útját tehát az ösztönök terén is a fokozatosan kialakuló és tudatosan, tervezve cselekvő lény szemléletéből világíthatjuk meg. Minthogy a tudatosság, a tervszerűség, a cselekvés biológiai szükségszerűség, nyilvánvaló biológiai szükségességből lesz az ember is önmagát vezető, fegyelmző, erkölcsi lény (Zuchtweesen).

Gehlen — mint láthatjuk — saját szerű, emberre szabott biológiai szemléletet alkalmaz, hogy a testi-lelki szemlélet dualizmusát elkerülhesse, hogy az emberi lét egysége fel se merülhessen problémaként. S valóban, nála a létegyiség nem eredmény, hanem kiindulópont. Tagadhatatlan, hogy szerzőnk problémaállítása és az ember kialakulásáról rajzolt képe mind módszertani szempontból, mind pedig eredményeit tekintve rendkívül érdekes és sok emberi mozzanatra vet új fényt. Behaviorisztikus jellegű biológiai szemléleti módját azonban már eleve az a veszély fenyegeti, hogy biologizmussá lesz; s szerzőnk ezt a veszélyt nem tudja elkerülni. A lét célját, — melyet álláspontja szerint a vitális folyamatokat csupán irányító, de azok lényegét fel nem táró tudat felületi síkján meg nem ragadhatunk — Gehlen szerint a vitális élet paroxizmális kiteljesedéseiben megjelenő „ősfantázia“ sejteti meg. Ez az ősfantázia egy „vitális idealitás“-ra utal: az életnek az emberben megnyilvánuló felfelé ívelő törekvése világít rá. Az élet célja a „több élet“, a tökéletesebb vitalitás, vagy másként: az Übermensch, a Wille zur Macht. Az ember tudatos léte, szellemének kibontakozása valami a tergo ható célt szolgál: az élet értelme és lényege a tudat síkján nem jelenik meg. „Es handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib. Es ist die fühlbar werdende Geschichte davon, dass ein höherer Leib sich bildet“ — mondja Nietzsche-vel szerzőnk. Mi lehet a művészet, a vallás és a tudomány szerepe ennek a biologizmusnak álláspontjáról? A művészet az ősfantáziában több-kevesebb világossággal feltáruló vitális idealitás ábrázolása; a tudomány, a világnézet és a vallás pedig az önmagát építő és vezető ember életét irányító rendszerek (Führungssysteme). Fennállásukat ugyancsak az ember biológiai szervezete teszi szükségsszerűvé. Primitív kultúrfokon a világ értelmezését, a cselekvés irányítását és az ember magárahagyottsági, tehetetlenségi érzésének leküzdését egy egységes világnézeti vagy vallási rendszer biztosítja; ebből a kezdetleges egységből vált ki azután Nyugaton a tudomány. Éppily szükségsszerű a közösség cselekvéseit szabályozó világnézetnek a vallástól való elkülönülése. A vallásnak így már nem marad egyéb feladata, mint az emberi tehetetlenség bénító élményének leküzdése. (466. l.) Ebből a szempontból tehát a vallásnak is — mint „irányító rendszer“-nek — biológiai szükségsszerűsége van. Ámde — kérdezhetjük — ha a vallásnak a világnézeti kérdésekben nem lehet szava, van-e még valóban alapvető jelentősége? Nyilvánvaló, hogy szerzőnk biológiai álláspontjáról a vallás lényegét még csak meg sem közelítheti. Szükségsszerűségét csak vonakodva, mintegy szemmel látható jóindulattal ismeri el. Igazi álláspontja e kérdésben könyvének más helyén ki is derül. Ha ugyanis az ember — mondja — az életnek az ősfantáziában megsejtett vitális célját és az ennek megvalósításához szükséges végtelen felelősséget komolyan venné, akkor a vallás pusztán történeti jelenséggé válnék és az emberiség életében új korszak kezdőd-

nék: a Nietzsche-től hirdetett „bewusste Erdregierung“ kora köszöntene be. (372. l.) Így Gehlen munkája végül is a vitális értékek felmagasztosításában csendül ki, világos tanúságául annak, hogy ha a tudomány és a világnézet a vallás uralma alól fel is szabadultak, egymással szemben mégsem egészen elszigetelt rendszerek.

Faragó László.

HORVATH MIKLÓS—REÖK IVAN: *Isten, papok, orvosok*. Budapest, 1940. Korda, 208 l.

Ez a könyv bátor, talán merész kísérlet arra, hogy a modern természettudomány világképéből világnézetet alakítson ki. Pontosabban arra törekszik, hogy a kinyilatkoztatáson és az egyházi tanításon nyugvó keresztény világnézet igazságait a modern természettudomány eredményeivel is igazolja. A mechanisztikus természettudomány bukása óta ugyan a természettudósok általában tiltakozni szoktak eredményeik világnézeti értékelése ellen; ennek azonban mégis be kell következnie, ez mindenki előtt világos. Szintetizáló, egyetemes szemléletre törekvő korok, mint a mienk, nem hagyhatnak figyelmen kívül egyetlen mozzanatot sem, amely egzisztenciális képünkre és valóságunkra vonatkozik.

A szerzők talán kissé szaggatottan, de meggyőzően és bátran foglalják össze mindazt, ami a modern tudomány területén új, valóban keresztény világnézetünk alapjául szolgál. Művük legnagyobb része bölcséleti embertan, kisebb része természetbölcsélet és gyakorlati erkölcsan.

Az ember életét és tevékenységét a könyv négy tényezővel magyarázza: a testtel, lélekkel, énnel és a Haldan-Schaxel-féle lélettani irány immanens faktorával, a „bennrejlő tényezővel“. Az anyagi test részhordozója az „általános“, halált nem szenvedő életnek, hiszen szövetei az egyén halálának beállta után is életben tarthatók hosszú, sőt ideális feltételek mellett korlátlan ideig. Az egyedi lélek-szubsztancia lényegében közös a harmadik tényezővel, az énnel, mert az én a léleknek „valamiféle sűrűsödése, vonatkozási vagy birtoklási öntudatos pontja“. Az én birtokolja a testet, de minden erejét és képességét a lélekből meríti. Ugyanitt halmozza fel tapasztalatait, ismereteit, kialakított állásfoglalásait is. A két tényezőnek egymáshoz való viszonya magyarázza a tudatos és tudatalatti, az emlékezés és feledés jelenségeit is. Végül a „bennrejlő tényező“ az egyénnel kapcsolatos „általános életjelenségeket“ okozza: a fejlődés, anyagcsere, reflextevékenység stb. jelenségeit, s mint a neve is mutatja, az élőlény entelechieája. Az anyagtól nyilván különböző valóság, s mivel tertium non datur, csak szellemi lehet. Eddig eljutott a modern biológia (Driesch), és igazolja ezt a felfogást Branderstein Béla tanítása a szellemi okságról és a faji szellemről. A szerzők vizsgálat tárgyává teszik a „bennrejlő tényező“ működését, és mivel végtelen tudást és tökéletes ismereteket találnak benne, Isten közvetlen működésének tekintik. Isten az élőlényeket tehát belülről, köz-

vetlenül önmaga élteti: nem azonos velük, de bennük rejlik. Transzcendens és egyben immanens.

A mechanisztikus természetszemlélet deizmusának elvetése és Isten közvetlen világfenntartó tevékenységének bizonyítása a könyv alapvető és gondosan tárgyalt problémája. A modern fizikai világkép „szabad” anyag fogalma (a Heisenberg-féle bizonytalansági reláció, Eddington) megerősíti a szerzőket elgondolásukban.

Az igen könnyed, sokszor szinte művészi stílusban megírt mű, bár nem kimondottan szakkönyv, nyeresége bölcséleti irodalmunknak is.

Vajda György Mihály.

HERRMANN IMRE: *Studien zur Denkpsychologie*. Amsterdam, 1940. Klny. az Acta Psychologica V, 2—3. számából, 21—102. lap.

A lélektan kutatója számára a pszichoanalízis alapjairól való elindulás bizonyos szempontból előnyt, más szempontból viszont tagadhatatlanul súlyos hátrányt jelent. A pszichoanalitikus módszer előnye az átfogó összefüggésekre való irányulás, a lelki folyamatok jelentésének problémaként való felvetése, a „makroszkópikus” szemléleti mód; a pszichoanalízis hívét már kiindulópontja is arra készteti, hogy ne elégedjék meg sokszor üres és a lélek egészét megragadni akaró ember számára semmitmondó részletkérdések elemeztetésével. Elméleti alapjainak kötött volta viszont állásfoglalását már eleve meghatározza: az elfogulatlan látás nem mindig tartozik a pszichoanalízis híveinek tudományos erényei közé. Nagy teherterele a pszichoanalízis módszerének az analógiákban való gondolkodás. Kétségtelen, az analógiás megismerés jelentős tudományos belátásokat eredményezhet, ismeretelméleti értéke, tudományos relevanciája azonban még tisztázatlan. Innen az a sok visszaélés, amelyet derűre-borúra való felhasználásával a pszichoanalitikusok elkövetnek: a legtávolabbi, sokszor hajuknál fogva előrán-cigált analógiák számukra már elégségesek arra, hogy mögöttük reális megfeleléseket, esetleg kauzális összefüggéseket állapítsanak meg.

Nem egészen mentes ettől a hibától hazai pszichoanalitikusaink egyik legkiválóbbika és filozófiailag is legműveltebbike: Herrmann Imre sem, noha legkevésbé sem sorolható a dogmatikus pszichoanalitikusok közé. Tanulmánya átfogóbb igényű, mint amennyit eszerényen megfogalmazott címe képvisel: eredménye a gondolkodás lélektani, sőt filozófiai elmélete. Kiindulásában az egyes gondolkodási folyamatok, gondolkodás-struktúrák (Denkgebilde) és az egyéb pszichikai-biológiai tényezők közötti összefüggésekre mutat rá. Ezek az összefüggések szerint háromféle alakban ismerhetők fel. 1. Ilyenek: a dinamikus-kauzális kapcsolat (ahol az egyik tevékenység ereje élteti a másikat); 2. a kauzális irányítás (ilyen a felettes én irányító szerepe) és végül 3. az analóg megfelelés (vagy mint ahogy szerzőnk mondja: kongruente Ab-

bildung). Az analóg megfelelések kutatása a legalkalmasabb módszer a pszichoanalitikus kutató számára: a különböző pszichikai funkciók formális megegyezéseinek felismerése fejlődéstani egymásutánjuk, végül kauzális összefüggésük megállapítását készíti elő. Szerzőnk egyelőre csak az első lépést teszi meg és a gondolkodási folyamatokkal kongruens egyéb lelki jelenségeket állítja össze. Itt sokszor megdöbbentően mély analógiákra mutat rá, néha azonban meglepően felületes összefüggéseket erőszakol. Ugyanez jellemzi eljárását az egyes gondolkodás-strukturák fejlődéstani vizsgálatában is. A munka legérdekesebb és legjelentősebb része a már említett elméleti záróköve. Itt szerző az ösztön-folyamatok és a gondolkodási folyamatok közötti analógiákat nyomozza. Jelentős eredménye a pszichikai folyamatok bizonyos irányultságainak felismerése. A magárahagyott ösztön lefolyása örvényszerű: lassan indul, majd egyre fokozódó sebességgel tart az örvény magva, az élet izzása, legfőbb kiteljesülése felé. Az énrre, akinek ez az örvény minden erejét magávalragadja, itt a halál leselkedik. Kifejleszt tehát az élet védelmében egy erőt, hogy miután részben átadta magát az ösztön mozgásának, hirtelen egyenirányulással kiszabadítsa magát az örvény befelé húzó erejéből (mitgehende Loslösungsfunktion). Ez az egyenes irány jellemzi az ideális gondolkodást, mint tiszta énfunkciót is; s amint az éntől irányított ösztönlefeletés kompromisszumot jelent a görbe és az egyenes irány között, ugyanúgy keveréke a tényleges gondolkodás is a lelki irányozottságok két kvalitatív szélsőségének. Mélyén mindig ott kavargnak a „görbe vonalak“, azaz a lélek tudatalatti irracionális erői.

Nyilvánvaló tehát, ha szerzőnk gondolatmenetét továbbvezetjük és bölcséleti következményeit levonjuk, a szellem és az élet, a ráció és az ösztön szembeállítás — melyben különben a pszichoanalízisnek és a pszichoanalitikus világnézetnek nem csekély része volt — pusztán lélektani — s ma már pszichoanalitikus lélektani — szempontból sem igazolható. Az ösztön teljessége nem az életet, hanem a halált jelenti: az élet megmentése, a vitalitás fenntartása az én tevékeny belenyúlását, irányítását és vezetését, tehát a rációt, a szellemiséget követeli. És ha szerzőnkkel együtt a „makroszkópikus“ szemlélet alapján tekintjük a gondolkodást, ha rámutatunk a számtalan összefüggésre, amely a gondolkodás és az egyéb pszichikai funkciók között fennáll, úgylátszik, hogy a gondolkodás valami módon mélyebbről fakad mint az ösztönök. Hiszen kapcsolatai mindenüvé elnyúlnak, ahová csak az én elnyúlhat. S mint ahogy az élet elve a formák minden lehetőségének kipróbálása, a gondolkodás lényege az én valamennyi pszichikai lehetőségeinek kihasználása, történeti szempontból a probléma-megoldások összes lehetőségeinek végiggondolása. A gondolkodás tehát nem ellenállása az életnek: sőt valamilyen módon éppen „az élet elvéből merít.“

Faragó László.

Dr. TARCSAY IZABELLA: *Pszichodiagnosztika*. A Rorschach-vizsgálat és klinikai alkalmazása. Budapest, 1940. Eggenberger, 235 l.

A könyv tartalma a Rorschach-féle ismert pszichodiagnosztikai eljárás leírása. Az eljárás tudvalevőleg abban áll, hogy a kísérleti személy elé árnyképszerű formákat (tintafoltokat) adunk, hogy azokat értelmezze, ezt az értelmezést értékeljük aztán lélektanilag egy pszichikai szimptomatika segítségével, amit empirikus alapon dolgoztak ki.

A rendszeres, kitűnő előadás révén az eljárás minden mozzanata világosan áll az olvasó előtt. Egy-egy fejezet foglalkozik a vizsgálat feltételeivel, a jegyzőkönyv vezetésének módjával, a kapott feleletek csoportosításának szempontjaival és természetesen magának az értékelő eljárásnak a leírása adja a tárgyalás nagyobb részét. Csatlakozik ehhez a Rorschach-vizsgálat klinikai alkalmazásában észlelt esetek leírása, bemutatván a különféle lelki kórformák értelmezés-reakcióinak változatait. A szövegben sok a táblázat; kitűnőek azok a skémák melyekkel a reakciók rendszerét szemlélteti a normális lelkiállapot és a különféle lelki betegségek esetében. Sok a példa is, amivel a szerző még világosabbá teszi az eljárást és elveket, miket különben is részletesen és minden kétséget kizáró módon fejt ki. A más szerzőkre való sok utalás az egyes részletkérdéseket plasztikussá teszi. Egyedül a terminológia tekintetében van kifogásunk, amit egyébként sok magyar lélektani munkánál megismételhetnénk: a magyar műszavak sokszor az idegeneknek szószerinti fordításai, pl. a „felszólítás“ kifejezés hiába felel meg a challenge-nek vagy appeal-nek, mégsem fejezi ki ugyanazt a jelentéstartalmat, talán legjobb lenne itt is az „indítást“ használni.

Pontos, gondos, igen alapos és nagy munkát adott a szerző a hazai tudományos lélektani irodalomnak. Emellett azonban semmiképp sem akar többet mutatni, mint ami. Célja — ahogy mondja — egy gyakorlati lélektani módszer bemutatása; de ezt a módszert beállítja a lélektani tudomány teljes keretébe. Hangsúlyozza a szerző, hogy a módszernek ezidőszertig még csak empirikus és nem elméleti alapjai vannak kidolgozva.

Baranyai Erzsébet.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

37,175. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. (F.: Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaulést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapiák az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végteleen halmazok problémájáról*. . . . 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard; Közerkölcs és személyes erkölcsiség* 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* 1'50 P

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

- Graf Albert Apponyi*: Weltanschauung und Politik. (II. Teil).
vitéz Julius Moór: Philosophia perennis.
Ladislaua Boda: Nietzsches Vermächtnis.
Aristotelismus — *Die Scholastik* (Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft).
Besprechungen, Kritiken.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.).....elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

0 1274
XXVII. KÖTET

1941. SZEPTEMBER

3. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1941.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóíratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

Oldal

<i>Makkai Sándor</i> : Az örök ifjúság	235
<i>Zemplén György</i> : Exisztenciális karakterológia	246

Szemle.

<i>Dési Frigyes</i> : Driesch Hans †	246
--	-----

Vita.

A cartesianizmus. <i>Halasy-Nagy József</i> bevezető előadása, <i>Gáldi László</i> , <i>Lehner Ferenc</i> , <i>Slatinay Ernő</i> , <i>Ortvay Rudolf</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	266
A kantianizmus. <i>Gr. Révay József</i> bevezető előadása, <i>Ibrányi Ferenc</i> , <i>Noszlopi László</i> , <i>Földes-Papp Károly</i> , <i>Ortvay Rudolf</i> , <i>Kibédi Varga Sándor</i> , <i>Sármándi Sándor</i> , <i>Joó Tibor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	284

Ismertetések, bírálatok.

<i>Trócsányi Dezső</i> : Bölcelettörténelem. (Kondor I.) — <i>S. Dasgupta</i> : A History of Indian Philosophy. (Técsői Téchy O.) — <i>Bucsay Mihály</i> : Logikai alaptételek. (Dési F.) — <i>Földes-Papp Károly</i> : A megismerés tragikuma. (Lehner F.) — <i>Mikola Sándor</i> : A fizikai megismerés alapjai. (Faragó L.) — <i>A. Spakovski</i> : Das menschliche Ich und die Kultur. (Faragó L.) — <i>Kornis Gyula</i> : Tudomány és nemzet. (Mátrai L.) — <i>Tankó Béla</i> : A világnézet kérdése és a református elvek. (Kampis A.) — <i>Mitrovics Gyula</i> : A műalkotás szemlélete. (Slatinay E.) — <i>Harkai Schiller Pál</i> : A lélektan feladata. (Bognár C.)	319—336
---	---------

Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1941. május 20-án tartott közgyűléséről	336
---	-----

AZ ÖRÖK IFJÚSÁG.

Szemponatok az ifjúkor filozófiai értelmezéséhez.

A M. Filozófiai Társaság 1941. évi közgyűlésén elhangzott elnöki megnyitó.

Írta: MAKKAI SÁNDOR.

Tisztán lélektani szempontból az ifjúság problémája az ifjúkorra vonatkozik, egy időileg lehetőleg elhatárolt életszakaszra, melynek keretében bizonyos lelki jelenségek a legjellegzetesebb alakban és módokon nyilvánulnak meg. A lélektan, már csak tudományos módszerei követelményéből is, igyekszik az ifjúságot önmagából megértendő, sajátos, zárt életszakaszként szemlélni és vizsgálni.

Reánk nézve ez alkalommal mellékes, hogy az ifjúkor jelenségeit, mint lélektani folyamatokat, az egyes kutatók és irányok milyen alapon próbálják tisztázni. A tapasztalati, a fiziológiai, a kísérleti, az elemző, a célkutató és több más lélektan mindaddig, amíg saját területén maradva, kizárólag ténymegállapításokat végez, nem érinti azt a lényegi kérdést, mely nem az ifjúkor életszakaszára, hanem magára az ifjúságra, mint ideára vonatkozik.

Legelső kérdésünk éppen az, hogy lehet-e az ifjúságnak erről az ideájáról beszélni abban az értelemben, hogy az több és más, mint az ifjúkor életszakaszában feltűnő jelenségek összege, tehát megelőzi és túllépi a lélektani határokat? Erre a kérdésre a filozófia felel, és pedig határozott igennel. Az ifjúság ideája ebben a filozófiai értelmében a tapasztalatot megelőző, transzcendentális lényegre és létezőre mutat. Hogy a lélektanilag vizsgálható jelenségek is már föltételezik ennek szükségképeniségét, az kétségtelen, hiszen tapasztalati úton is megállapítható, hogy az a jelenségcsoport, mely legjellegzetesebb alakjában az ifjúkornak nevezett életszakaszban tűnik fel, nem zárható idői keretbe, hanem — sok tekintetben döntő módon — áttérjed és kihat az ember egész életére, sőt, ami ennél még fontosabb, igazi jelentése szerint nem is az ifjúkornak, hanem az érett, kifejlett embernek lesz öntudatosan megértett és felhasznált birtokává.

Mielőtt azonban átlépünk a lélektan határait, előbb állapítsuk meg azt a tényt, hogy az ifjúság ideája, mint élmény, mint tapasztalati életmegnyilvánulás, mindenestre

az ifjúkorban bontakozik ki szemlélésünk tárgyaként s ezért, bár a lélektani megállapításoknak a filozófiai magyarázatban bizonyító ereje nincs, mégis van szemléltető jelentősége, amelyet sohasem hagyhatunk figyelmen kívül, ha nem akarunk üres spekulációkba merülni.

Ha ezek után most már az ifjúságot, mint ideát, vizsgáljuk, eltekintve idői korlátaitól és lélektani jellegzetességeitől, egy filozófiai probléma áll előttünk, melyben ez a kérdés vár feleletre: van-e az ifjúságnak, mint ideának, egyetemes jelentősége, lehet-e róla úgy beszélni, mint világrendi tényezőről?

Schopenhauer talán azt mondaná, hogy itt az ifjúság metafizikájáról van szó. Elfogadhatjuk ezt a nevet, a metafizikának Pauler Ákos által megállapított értelmében, aki szerint a metafizika a létező világ s általában a létező dolgok egyetemes határozmányaira vonatkozó tudomány. (Bevezetés a filozófiába. 3. kiad., 8. old.)

Ennek a metafizikának mély igazsága, mint naív és érzéki jelkép, ott rejlik már az ifjúságot visszaadó varázssital és boszorkányság sejtelmes meséjében is, mert kifejezésre jut benne az életkortól független, örök ifjúság lehetősége és elérhetősége.

Tudományos szempontból ez a metafizika az ifjúságnak „sub specie aeternitatis” szemléletét jelenti, valamely létezőnek keresését és kimutatását, melynek az ifjúság az egyetemes határozmény. Segítséget nyújtanak ehhez a kutatáshoz azok a fejtegetések, melyek ugyan egy vagy más értelemben lélektaninak nevezik magukat, de éppen szempontjuk egyetemessége folytán messze túllépik a pusztán ténymegállapító és leíró lélektan területét s határozottan filozófiai jellegűek. Hogy csak kettőt említsek ezúttal közülök, ilyen a Böhm Károly szellemtana (Az ember és világa II. kötetében) és ilyen a Spranger Eduard strukturális, megértő lélektana (tárgyunkkal kapcsolatban Az ifjúkor lélektana c. művében). E két tudós tanai egyébként sok rokonvonást, mély megegyezést mutatnak egymással. (Kimutatta Péter Zoltán, „Böhm és Spranger” c. tanulmányában. Szeged, 1937. Egyetemi Acták. Sectio Philos. VIII. 2.)

Mind a két filozófus, felülemelkedvén az ifjúság időbeli és jelenségszerű szemléletén, az emberi szellem egészének megvalósulásában keresi és mutatja ki annak jelentését és értékét, tehát a szellemtani és szubjektív keretben az egyetemes határozmányokat igyekszik megragadni.

Böhm: Az „idea“ és „ideál“ értékelméleti fontossága é. tanulmányában (Magyar Filoz. Társ. közl. XV. Bp., 1905) beszél az ideáról, mint a bennünket átható életnek gondolatáról, melynek tartalmát az egyes aktusaiban megnyilatkozó élet jelentése ad, mint értelmünk objektív képeibe belelehelt kölcsönzött élet. Az ember és világa II. 59. par-ban ennek az élet-gondolatnak az ifjúságban való megnyilvánulásáról szól és itt mutat rá az ifjúságnak a szellem életében való egyetemes jelentőségére abban az antelogikus ideáлизmusban, mely mint „legfelségesebb szerelem“, egyedüli kikötője és mentővára marad a szellemnek a maga későbbi csatlódásaiban és válságaiban.

Spranger pedig, noha mindvégig hangoztatja, hogy az ifjúkorra vonatkozó vizsgálatai szigorúan lélektani keretek közt maradnak, mégis abból indul ki, hogy az élet egyes élményeinek és mozzanatainak csak annyiban van értelmük, amennyiben az élet egészére jelentősek, az élet egészének értelme pedig attól függ, hogy bele gondolható e az emberi élet, mint szerves tag, valamely nagyobb értékösszefüggésbe, míg végre ahhoz a feltétlen és utolsó egységhez jutunk, melyet világnak nevezünk. Megérteni valamit annyi, mint szellemi összefüggéseket objektív érvényességű ismeret formájában értelemmel bíróvá tenni. Értelmes e szerint olyan tagok összefüggése, melyek egy értékegységre vonatkoznak, annak létrehozásához járulnak hozzá és azt alkotják. Az ifjúkor megértő lélektana tehát nem más, mint ennek az életszakasznak értelemmel bíróvá tétele abban az összefüggésben, melyet a szellem egésze alkot. Az ifjúság egy szellemi struktúra, melyben az egyéniség zárt egysége belenő az adott kor objektív és normatív szellemiségébe, miközben az egyénfeletti szellemi összefüggések tudatossága az élménnyel együtt kiterelvényesedik. (Az ifjúkor lélektana. I. fejelet. Feladat és módszer.) Azt hiszem, nincs szükség annak tüzetesebb bizonyítására, hogy ez a megértő lélektan sokkal több és egészen más, mint a pusztán jelenség-leírás és hogy Spranger egész tana az ifjúságban megnyilatkozó egyetemes határozományokat törekszik kimutatni. Ha nem így volna, nem lenne alapja és jogosultsága annak a kijelentésének, hogy a fiziológiai megállapítások — noha nem közömbösek és nem értéktelenek — a megértő lélektanban egy lépéssel sem segítenek előre.

Ez a két szellem-filozófia, vagy filozófiai lélektan tehát, bár végleg nem szakad el a lélektani jelenség-szemlélettől, mégis határozottan a jelenségeket megelőző és

túllépő ideára és struktúrára, vagyis arra a metafizikai ideára mutat, melyet e tanulmányban „örök ifjúságnak” nevezünk.

Az örök ifjúságnak lényegét és valóságát, vagy Pauler Akos szavaival meghatározottságát és fennállását akarván megközelíteni, a közvetlenül ismert és tovább nem elemezhető életerő valóságánál kell megállanunk. Az örök, azaz lényegszerinti ifjúság csakis ennek az életerőnek lehet a tulajdonsága. Az ifjúság-idea: élet-gondolat. De ez a kettő csakis akkor azonosulhat, mikor az életerőnek éppen a lényegi meghatározottságát és valóságcs fennállását állapítjuk meg. Az életerőt csakis a maga lényegét illetően, vagyis teremő-mivoltában azonosíthatom az ifjúság ideájával.

Ez az az örök ifjúság, mely az öntevékeny emberi existenciában, időileg és jelenségszerűen az egyes emberben kinyilvánul, minden alkalommal és minden életaktusban, ha az életerő a maga teremő hatalmával hatja át azokat.

Már Böhm mélyrehatóan rámutatott egy döntő fontosságú tényre, amelyben szerintem éppen az ifjúság titka van elrejtve. Ez a tény az élet egységének és egészének átélése. Minthogy az életérzet, melyben az életerőt megéljük, oszthatatlanul egységes, öntudatunkban is úgy jelenik meg, mint az életnek egységes és egész képe, ideája. Így az élet a mi legfőbb, központi ideánkká lesz, melyből minden részlet fakad és kiindul. Ez az egységes életidea, ez a szellemi valósággá lett életerő az emberi existencia megvalósulásának mozgatóereje és egyúttal kibontakozó, jelentővé váló tartalma is az életaktusok egész rendszerében. De az, hogy az életérzet közvetlenül megélt egysége egységes gondolattá, az életegész uralkodó ideájává lehessen s így megvédje az existenciát a felbomlás és összezavarodás, a meghasonlás és megsemmisülés veszedelmétől, éppen attól függ, hogy vajjon az életerő a maga lényegi, teremő mivoltában és hatalmában sugárzik-e az életérzetből az öntudatba, vagyis hogy az az existencia megtelik-e elpusztíthatatlan, örök ifjúsággal?

Az emberi existencia életében ennek az örök ifjúságnak próbatételét láthatjuk. Az existencia élete harc az egység és egész megvédelmezéséért. Hegel nem valami önkényes spekulációt szőtt, hanem az élet törvényét fejezte ki az idea önmagában létének (ösegységének), önmagából való kilépésének (ellentétekre bomlásának) és önmagába való visszatérésének (megvalósított magasabb egységének)

hármas lépésében. Az ember szempontjából ez az életérzet ősi egységének a szellemi szétfejlés harcain át kialakuló öntudatos életegységre jutását jelenti. De hogy ez a magasabb egységre jutás létrejöhessen, ahhoz éppen az kell, hogy a teremtő életerő a szétfejlés és ellentétekre bomlás stádiumában is összetartsa az egzisztenciát, sőt hogy ezt az összetartást elevenen hatóvá tegye a válságon túlra is. Az ilyen egzisztenciára mondjuk, hogy megőrizte ifjúságát annak jellegzetes életszakaszán túl is, mindvégig. Maga, a lélektani megfigyelés, mely a gyermekkort a naív egység, az ifjúkort a válságos meghasonlás és küzdelem, a férfikort pedig az érett kiegyensúlyozottság időszakának mutatja, a metafizikai igazság szempontjából nem bír magyarázó erővel s mint illusztráló is, csak igen óvatosan vehető tekintetbe.

Az ifjúság lélektani képe és filozófiai értelme között így nagy különbség, sőt ellentét áll fenn. Természetesen nincs kizárva, aminthogy az élet értelmének megüresítése nélkül nem is lehet kizárva az, hogy az ifjúkor életszakaszának mindenkori részeseit, a köznapi értelemben vett ifjúságot úgy tekintsük, mint az örök ifjúságnak az adott viszonylatok közt önmagáról tett jeladásait és töredékes felvillanásait, azonban egészen más az, ami lélektanilag és egészen más az, ami filozófiaiilag jelentős ebben a töredékes megmutakozásában az ideának.

Lélektanilag a teremtőerő felülkerekedéseért vívott tusakodás, a válság a feltűnő jelenség, filozófiaiilag azonban csakis a teremtőerő megjelenése és győzelme a lényeges, mint amiben az örök ifjúság megnyilvánul. Itt tehát a teremtőerőt a maga lényegében, eszményi valóságában szemléljük s a lelki kép zűrzavara csak annyiban számít, amennyiben ennek az eszményi valóságnak egyes vonásai átragyognak rajta.

A lélektani megfigyelés olyan ellentéteket állapít meg az ifjúkorban, melyek arra mutatnak, hogy a lélek még nem találta meg önmagát, nincs tisztában saját struktúrájának jelentőségével s nem is sejtí, hogy lelki válságának mi a magasabb, felette álló célja. Jellemzi őt, hogy nincs jelleme. (Spranger i. m. I. és II. fej.)

Filozófiai szempontból ellenben egyedül az a döntő tény fontos, hogy az Én saját élményének tárgyává lévén, a lehetőségek káoszából kiemelkedik a királyi Én, a teremtőerejű szellem öntudata plasztikus képében annak, amivé az Éennek lennie kell. Ez az, ami az ifjúságban jelentőségteljes és örök s a lelki válság csak a szükségképeni állapot, mely-

ből ez a győzelmes Én kiemelkedik. Mert ha nem emelkedik ki, ha belepusztul a válságba, akkor csupán szánandó eset maradt, mely egyetemes szempontból hiábavaló, értelmetlen és jelentőség nélküli. Filozófiailag nem a válságos, hanem az örök, a válságon diadalmaskodó ifjúság az egyedül lényeges, mert benne látjuk kinyilvánulni a szellem teremtményét és hatalmát.

Az örök ifjúság önmagából építi fel világát. Ez a tevékenysége, ahogy Böhm mondja, antelogikus, a tapasztalást megelőző, transzcendentális. Platon az ideák honára való anamnézisből és a testi felületeken tükröződő ideális szépség által felgyújtott érzésből magyarázza ezt a titokzatos világépítést. Amint azt lélektani szempontból Spranger is észrevette, Platon filozófiájának valóban ifjúsági jellege van, elsősorban az ifjúság örök lényegét fejezi ki mély intuícióval.

Az ifjúság világteremtő erejében a szellem transzcendentális szabadsága nyilatkozik meg, mint világrendi törvény. Teljes mértékben hordozója annak az igazságnak, melyet H. Rickert állapított meg a kultúrateremtés szabadságáról, amely abban gyökerezik, hogy az értékelő alany fogalmilag előbb van, mint az oktörvénynek alávetett valóság, tehát mentes az oktörvénytől s csak saját lényegének engedelmeskedik, mikor egzisztenciáját megteremti és a világgal szembeállítja. A teremtő tevékenység és állásfoglalás szabadságában, annak töretlen tisztaságában van az ifjúság örök, egyetemes lényege s a való életben mindig és mindenütt, életkorra való tekintet nélkül, ez az örök ifjúság ragyog fel, valahányszor a szellem mer és tud szembeszállani az okságnak alávetett világgal, hogy szabadságát „értékek elismerésére és megvalósítására használja”. (H. Rickert: *System der Philosophie*. I. Tübingen, 1921. VI. Varga Sándor: A lét oksági meghatározottsága és a kultúrateremtés szabadsága. Szellem és Élet könyvtára.)

Így értelmezve az ifjúság metafizikai lényegét, az örök ifjúságot, kimondhatjuk, hogy az emberi egzisztencia a maga lényegének megfelelő állapotban csak akkor van, mikor a szabad öntevékenységek erre a bátorságára és lendületére képes. Nem hiába akar tehát az ember ifjú maradni, illetve ifjúságát visszanyerni, mert egyrészt tapasztalja, hogy ez a lendület az ifjúkorban a legjellegzetesebb, másrészt azonban igényli és reményli azt is, hogy ez a szárnyalás nem egyetlen életszakasz sajátja, sőt, mint örök ifjúság, salakos-

ságából kibontakozva, éppen az élet csúcsán kellene, hogy teljességében kiragyojjon.

A szabad teremőerő azonban szükségképen a való világ, a nemén ellenmondásába ütközik. És pedig annál inkább, minél tisztább kifejezője az örök ifjúságnak. Ezért van az, hogy az ifjú exisztencia mindig és azonnal a végső, a legnagyobb kérdés szemébe néz: ki vagyok én, honnan jöttem, miért vagyok, hova megyek? Ezek az ifjú szellemet jellemző létkérdések, mikor sajátmagának titokzatos lényegére ébredvén, megáll a létezés hallgatag kapuja előtt, szemközt a Sorssal. Az ifjú szellem a maga létét halálos veszedelemben forgónak érzi és látja meg, a lét és nemlét metszőpontján, „határlétben“, ahogy Heidegger kifejezi. Ugyanakkor, mikor „elhagyván a gyermekhez illő dolgokat“, ráébred a maga sajátosságára, egyúttal meglátja azt is, hogy minden, ami körülveszi, éppen ezt a sajátosságot fenyegeti megsemmisítéssel. Maga a halál mered reá mindenfelől. Ezzel a veszedelemmel szemben teljesen egyedülállónak, árvának érzi magát, akinek nagy baján senki más segíteni nem tudhat s nem is akar, sőt mindenki más, legyen ember vagy dolog, egyenesen életére tör. Ezért húzódik vissza az ifjú szellem önmagába, bástyázza körül magát elzárkózó bizalmatlansággal, ezért kutatja lázasan a saját egyéniségében rejlő erőforrást.

Honnan veszi hát az ifjú exisztencia azt a merészséget, mely éppen ifjúságának jellemzője, hogy önmagát szembeszegezze a nemléttel, a halállal?

Más és más szempontból, de egyező értelemmel mutatott reá Böhm, Windelband és Jaspers, hogy a szorongatott létezés részese őseredeti élményképen, a küzdelem során egyre öntudatosabban bírja a maga transzcendenciáját, az Abszolútumban való gyökerezésének bizonyosságát s ezzel együtt dignitásának érzését is a világgal szemben. A létvalóságban így látja meg és karolja át az értékvalóságot, az ontológiai létből kiemelkedő értéket, exisztenciájának kiteljesítő, világfeletti totalitását s ez teszi őt bátorrá, küzdővé, reménykedővé a halállal szemben.

A szellem ifjúságát ebben a bátor harcában a teremőerőnek az a sajátos formája jellemzi, melyet ideálalkotó képzeletnek nevezünk. Ez a hídverés képessége a létező és az értékvilág között. Az ifjú szellem nem okoskodás, nem szigorú logikai műveletek útján győződik meg a világban való védettségéről és kiemeltettségéről, hanem ama platoni

aisthesis útján, mely őt minden értelmi tevékenységet megelőzően emlékezteti létének transzcendens ősforrására és származásának eredeti méltóságára. Ez a „vágyódva beszélő fantázia“, ez a platoni erosz az ifjú szellem világteremtő fegyvere és szerszáma, egy olyan szemlélési mód, melynek értékeszméje nem az igaz és nem a jó, hanem a szép. He-lyesebben mondva az ifjúság fogalmazásában mindaz, ami szép, egyúttal igaz és jó is, illetve csak az lehet igaz és jó, ami szép. Ez az ifjú szépség azonban teljesen platoni értelmű: szép a lélek, amint a testek felületéről visszاسugárzik, vagy másoldalról szépek a testek akkor, ha alkalmasok arra, hogy róluk a lélek sugározzék vissza. Ez a lélek, éppen mivel a tapasztalást megelőző szemlélet tárgya, nyilvánvalóan nem a más, hanem az Én sajátja, tehát önmeglátás, önszerelem az, amiről itt szó van. Nem az a kivüleső tárgy a fontos, melyhez a szemlélet tapad, hanem ennek a tárgy-nak, felületnek segítségével való képzeletbeli összeforrás ön-magunkkal, melyben lényegünk és méltóságunk fenségéről bizonyosodunk meg. Ez az ifjú ideáizmus értelme, mely a tárgyas ismerést és értékelést megelőzően teszi bátorrá és képessé a szellemet a világgal való haragra, a válság leküz-désére, a való viszonyok közé beilleszkedő tevékenységre. Ennek az ifjú ideáizmusnak hatalma van hivatva meg-tartani az embert a létküzdelem későbbi porában és szeny-nyében, mikor az eszménynek egyszer már látott képe, ki-vetődve a jövő horizontjára, fenntartja és átvezeti őt a csalódások, megpróbáltatások útján, „a halál árnyékának völgyében“. Ez az eszményteremtő képzelet tehát nem azo-nos a művészi képzelőerővel és egészen esetleges jelenség, ha nagyritkán értékes műalkotás létrehozására vezet. A mű-vészi képzelet tárgyas tevékenységre irányuló és arra ki-képzett erő, az egzisztencia közvetlen létérdekétől függetlení-tett, öncélúvá tett képesség, míg az ifjú fantázia, amint azt már Schleiermacher is megállapította, az Én önképző módja, az önmegismerés és bizonyosságrajutás világrendi tényezője.

Ezek alapján most már megállapíthatjuk azt, hogy miben van a szellem ifjú teremőerejének, az örök ifjúság-nak egyetemes jelentősége? Abban, hogy az életvállalás dolgában az ifjúság dönt. Az egzisztencia örök sorsa nem a tapasztalás mérlegelésének következménye, hanem az ifjú teremőerő mindent megelőző szellemi döntésének ered-ménye, melyben az Én, magára ismervén, vállalja a létezés

a nemlét, a halál minden fenyegetésével szemben, mert a maga transzcendens értékvalóságának a világnál különb és azáltal soha meg nem semmisíthető bizonyosságára jutott. Ez a bizonyosság ölt testet az életeszmény plasztikus képében s ennek önállító ereje sugárzik át fenntartó és vezérlő hatalommal a szellem egész további életútján. Ebben a bizonyosságban mond le a szellem a gyengeségről és vállalja a „nagytságot”.

Spranger ezen a ponton figyelte meg azt az ellenmondónak látszó jelenséget, hogy miután az ifjú képzelete egyidejűleg két különböző világot fog át, az ideák honát és a földi világot, ez utóbbiban könnyen feladja létét és könnyen hal meg.

Spranger ezt azzal magyarázza, hogy az ifjú egzisztencia még nincs erős szálakkal a földhöz kötve s inkább az ideálokért, mint a reálitásért él. Idézi Stanley Hall szavait: „Azért élünk, amiért meg is tudunk halni.” Filozófiai szempontból azonban semmi sincs, ami annyira szemléltetné az örök ifjúság lényegét, mint éppen a földi, testi halál a könnyű szívvel való vállalása. Ez mutatja ugyanis a legvilágosabban azt, hogy az ifjú szellem döntött, állást foglalt s ez őt mindenestől az ideál mellé kötötte. Saját egzisztenciájának értelméről tehát éppen a világgal szemben bizonyosodott meg s ezért ezt az egzisztenciát a földi létől függetlenül is fennállónak és megmaradónak ítélte. Így reánézve természetes, bizonyos esetekben pedig egyenesen kíváncsi, hogy ezt az egzisztenciát földi, testi mivoltának feláldozásával mentse meg. Az ifjú önfeláldozás magyarázatát pusztán lélektanilag nem adhatjuk meg, csakis a metafizikai szemlélet az, amely magától értetődővé teszi, hogy itt egy magasabbrendű önállításról és önfenntartásról van szó, mely az élet győzelme a halál felett. Ez a titka annak, hogy mikor egy nemzet a maga szabadságáért és jövőjéért, vagyis örök ifjúságáért fegyvert fog és földi létét kockára veti, mindenkori ifjúsága boldog lelkesedéssel sereglik a zászlók alá, őseredeti bizonyosságával annak, hogy a nemzet jövőjét egyedül az ifjúság önfeláldozása biztosíthatja, sőt hogy már biztosította is.

Az élet kényszerű törvényei természetesen arra hajtják az ifjú szellemet, hogy mihelyt önmagát az életeszményben igenli, meg is kezdje a küzdelmes beleilleszkedést úgy az ok-céli világképbe, mint az emberi társadalom jogi, politikai, kulturális, erkölcsi és vallási közösségébe.

Ennek a folyamatnak lélektani illusztrációja azt mutatja, hogy az ifjú szellemnek ez a beleterjeszkedése a való világba elsősorban arra irányul, hogy alapélményét kiterjessze a világkép és a humánus egészére s éppen ezért éles ellentétbe kerül annak minden mozzanatával. (Spranger i. m. XII.) Ez az oka a közelmúltban annyit emlegetett generációs harenak is. A lélektani vizsgálódás végigkísérheti ennek a küzdelemnek igen különböző lezajlási ágait a tárgyias világgal való megbékülés, sokszor megalkuvás, néha pedig a bukás és csőd végpontjaiig.

Filozófiai, azaz egyetemes szempontból azonban mindez csak arra mutat, hogy az ifjú szellem az eszményi létvállalás bátor, alapvető döntésén, mint egyetlen lényeges tettén kívül minden egyébben túlmutat önmagán s hogy az életmegvalósulás további folyamatában az ő örök szerepe csakis az, hogy annak minden ágára kiárassza az eredeti értékbizonyosság és a végső tökéletesség győzelmes bizonyosságát. Mindaz, ami az ember életében, az ifjúkor életszakaszán túl is ezt a bizonyosságot őrzi és sugározza, a szellem örök ifjúságából való.

A szellemi élet teljességének lehetősége és biztosítéka abban van, hogy megőrzi ifjúságát ifjúkorán túl is, sőt, hogy azt az ifjúságot, melyet a fiatal kor mint élményt, féligmeddig mégcsak érzés és sejtelemként birtokol, öntudatos és céltudatos hatalommá teszi, tárgyiasítva a teremtményt mint megértő intelligenciát, értékes művek alkotóját és nemes jellemet. Így lesz az örök ifjúság folytonos, soha nem alkuvó és nem lankodó megújítója az emberi művelődésnek. Nem ifjúság hát az, amelyik nem tud a férfiaság érettségébe, mint éltető erő, átömleni és nem emberiség az, amelyik érettségében is nem tud ifjú maradni.

A való életben nem minden ifjúból lesz ember, és pedig éppen azért nem, mert ifjúsága csak lélektani jelenség marad, zavaros, bizonytalan, éretlen állapot. És viszont nem minden felnőtt tud ifjú maradni, mert az ifjú látomást, az eszményt nem vállalva vagy nem bírva tárgyiasítani, elszakad életének forrásától, elhullatja legdrágább örökségét s kiégett, értéktelen koravénnyé silányodik. Az értékes emberi életet az ifjúság folytonos feltámadása, továbbélése, megújító hatalma, az örök ifjúság biztosítja.

Legyen szabad azért ezeket a fejtegetéseket egy pedagógiai megjegyzéssel végezni. A körülöttünk tomboló világviharban maga az ember forog halálos veszedelemben. Nincs tehát fontosabb kötelességünk, mint az, hogy ifjú

nemzedékünkben a lélektanilag válságos ifjúságot filozófiai értelemben örök, vagyis győzelmes ifjúsággá segítsük kibontakozni a nevelői szeretet gondoskodásával és hogy ezt az örök ifjúságot igyekezzünk megtartani, tudatossá és hatékonyá tenni a felnőttek életében is.

EXISZTENCIÁLIS KARAKTEROLÓGIA.

Írta és a Magyar Filozófiai Társaság 1941. május 20-án tartott közgyűlésén felolvasta

ZEMPLEN GYÖRGY.

Két meggondolás vezetett, amikor értekezésem tárgyában a karakterológiát a modern bölcselet egzisztencialitás-fogalmával egybekapcsoltam. Az első történeti jellegű. A modern bölcseleti gondolkodás megújulásában jelentős szerepet játszott az a követelmény, hogy a bölcseletnek a konkrét egyedi ember-lét problémájának megoldásán keresztül kell megközelítenie a létrendi kérdéseket. A magát „exisztenciális“-nak nevező bölcseleti irány adott a leghatározottabban kifejezést ennek a követelménynek és kísérelte meg a legvilágosabban ezen az úton a bölcseleti kérdések megoldását. De a történeti fejlődés során a szaktudományok részéről kiinduló tapasztalati lélektan is lényegileg magáévá tette ezt a követelményt. A karakterológia történeti eredetében nem is más, mint a lélektannak az egyéni, konkrét, eleven ember-lét irányában történő kibontakozása. A modern értelemben kialakuló karakterológia éppen azokat a hiányokat törekszik pótolni, amelyek a természettudományos-tapasztalati lélektant képtelenné tették a lélek kérdéseinek teljesértékű megvilágítására. Történetileg tehát mind az egzisztenciális filozófia, mind a karakterológia egy irányban mutat, a konkrét, egyedi ember felé. Ezzel a történeti megfontolással szoros kapcsolatban van az elméleti-bölcseleti szemlélet is. A lélektani kutatás és így a karakterológia is hallgatólagosan bizonyos metafizikai határozományokra épít.¹ A karakterológia tehát méltán tekinthet különleges érdeklődéssel arra a metafizikára, amelynek középpontján éppen az egyéni, emberi lét áll. Ha tehát a karakterológia metafizikai előfeltevései az egzisztenciális filozófia irányában fekszenek, akkor úgy gondolom, méltán tehető fel a kérdés: Miképpen szolgálja az egzisztenciális filozófia a karakterológia megalapozását?

A feladat megoldása végett kifejttem, mit jelent a modern bölcseleti gondolkodásban a filozófia egzisztenciális jellege. Az egzisztenciális filozófiát bemutatom ezen bölcse-

¹ V. ö. Schütz Antal: Charakterológia és aristotelesi metafizika. Budapest, 1927.

leti irány legjellegzetesebb képviselőjének, M. Heideggernek tanítása alapján. Szélesebbkörű fejtegetésekbe most nem bocsátkozhatom és így egészen mellőznöm kell Kierkegaard, Jaspers, Groethuyzen és más hasonló szellemű bölcselek igen értékes fejtegetéseit. Nem foglalkozhatom az egzisztenciális filozófia ismeretelméleti oldalával sem, hanem kizárólag a metafizikai jellegű tételekkel. Végül, kiindulva a modern karakterológia sajátos problémáiból kimutatom, hogy a karakterológia lényegénél fogva megköveteli az egzisztenciális jellegű metafizikai megalapozást, elutasítom azonban Heidegger megoldását és megkísérlek egy, az egzisztenciális filozófia problémálatásának és követelményeinek megfelelő, de a valóság teljes egészét figyelembe vevő karakterológia megalapozást.

I.² A XX. század fordulója körül az új utakat kereső filozófia az élet nevében fordult szembe az egyoldalú elvont gondolkodás, a természettudományos pozitivizmus túlkapásaival. Az elmélet, az elvonás, az analizáló feldarabolás helyett az eleven, ösztönös, konkrét élet jogait követelte. Az „életfilozófia“ a Rációval szembeállította az Irracionálét és az ösztönös életáramlás korlátlan érvényesülésétől várta a filozófiai gondolkodás megújulását. Az egzisztenciális filozófia szintén életközelséget keres. A konkrét, eleven valóságot, az élő egyedi embert a maga egyszerűségében és történeti sorsában akarja értelmezni. Ezért nevezi magát egzisztenciálisnak: tárgya a konkrét lét, az egzisztencia, amelyet nem egyszer az emberi egzisztenciával azonosít.

Az egzisztenciális filozófia szembehelyezkedik az elvont, mechanisztikus bölcséleti irányokkal. Minden romlás, bölcséleti és kulturális hanyatlás gyökerét abban látja, hogy a bölcsélet és a tudomány az egész helyére a részt, az egész emberi lét helyére az elvont gondolkodást állította. A bölcsélet feladata, hogy az embert kiszabadítsa a részekben való szétforgácsolódástól és visszaállítsa a lét eleven teljességébe.³ De amikor az egzisztenciális filozófia a lét teljessége nevében tiltakozik a fogalmi gondolkodás túlkapásai ellen, ugyanezen az alapon szembefordul az életfilozófia egyoldalúságaival is. Az egzisztencia nemcsak elvont gondolat, de nem is csak ösztönzés, irracionális élet. Ennek az abszolutizmusa éppúgy elvonás, amint ahogy elvonás az élettől elszakadt gondolkodás. Megnyugtató megoldást csak az élet

² Az egzisztenciális filozófia történeti nyelvezete és mibenlétére vonatkozóan I. F. Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*. Leipzig, 1929.

³ Heinemann, i. m. 394. l.

és gondolkodás eleven egységének felismerése nyújthat.⁴ Az exisztencia Heinemann szerint alakított élet: élet, amely önmagában hordozza alakító tényezőit és képes ezeknek tudatos felfogására és megértésére. Az exisztenciális filozófia beleállítja az embert létének sajátos összefüggéseibe, megérti, hogy az ember a legmélyebb kapcsolatban, egybehangoltságban él a Mindenséggel: Istennel, emberrel és a természettel.⁵

Az exisztenciális filozófia az emberi létet csak önmagából akarja megérteni. Elveti a materializmust, amely az embert az élettelen anyagból eredezteti. Elutasítja Aristoteles meghatározását, mert szerinte csak a lényegét fejezi ki elvontan és éppen az exisztencia marad ki belőle. De nem fogadja el a platonikus és keresztény magyarázatot sem, mert az embert valamely létfölötti tényező alapján értelmezi. Az új filozófia az embert nem a világból és nem az Istentől, hanem egyesegyedül önmagából akarja megérteni.⁶

Célkitűzésének megfelelően az exisztenciális filozófia követeli mindazon tudományok gyökeres átalakítását, amelyek az emberrel szorosabb kapcsolatban állanak. Lélektani szemlélete természetszerűen szembhelyezkedik az asszociációs, pusztán tudattényeket elemző pszichológiával. A lélektanban is az egységes szemléletet sürgeti. Nem éri be a lelki jelenségek fenomenológiai leírásával és magyarázatával, hanem az embernek, mint egységes egésznek értelmezését követeli. Azt kívánja a lélekkutatótól, hogy az embert a létretegek szerves egységében vizsgálja, jellemezze létének alkotó mozzanatait, tárja fel az ember biológiai-lélektani és kulturális alkatát és végül törekedjék megragadni azt a végső ontológiai adottságot, amelyből az emberi magatartások sokfélesége levezethető és egységesen megmagyarázható.⁷

II. A modern bölcselek közül M. Heidegger, a kiváló freiburgi bölcselek adott legvilágosabb formában kifejezést a filozófia exisztenciális követelményeinek. Különösen „Sein und Zeit” című, eddig befejezetlen munkájának első részében rajzolja meg az anthropológia és pszichológia ontológiai megalapozásának körvonalait. A lét értelmezésének előfeltétele az emberi lét, a Dasein „fundamentális ontoló-

⁴ Heinemann, i. m. 403. l.

⁵ Heinemann, i. m. XIX. és XXI. l.

⁶ Heinemann, i. m. 402. l. és Heidegger: Sein und Zeit, 48. l.

⁷ Heinemann, i. m. 405. l.

giai" vizsgálata. Az alapjában véve irracionális költői intuíciókból táplálkozó hatalmas bölcseleti rendszer alig fér el az emberi fogalmak és szavak szűk kereteiben. Heidegger nyelve inkább eltakarja, mint kifejezi a sejtések mélyén izzó gondolatokat. A bölcselet egészen rendkívüli élmény igézetében él, problémái az emberi lét legmélyebb problémáit érintik. Az elmúlás tragikus valóságának látomásából zseniális egyoldalúsággal építi fel a Halál és a Semmi filozófiáját. Ennek a végtelenül bonyolult, sokfelé ágazó, de mégis mindig egy pont körül forgó metafizikának gondolataiból megkísérlem egységes egészbe foglalni mindazt, ami magában foglalja az emberi lét ontológiai értelmezését. Heidegger állandóan tiltakozik az ellen, hogy tanításának bárki is anthropológiai vagy lélektani értelmezést tulajdonítson. Őt nem érdekli a tapasztalati, sajátos terminológiájában ontikus, egzisztenciális valóság, hanem a tények mélyén nyugvó ontológikum, az egzisztenciálé, a tapasztalatiag meg nem fogható „a priori”. De éppen azért, mert végső magyarázatot akar nyújtani, jogunk van megkérdezni tőle, mi módon képes metafizikát adni a tényleges ember-lét megnyugtató értelmezéséhez.⁸

A létező, amelynek vizsgálata a lét hermeneutikus analízise segítségével a feladatunk — mondja —, mi magunk vagyunk. Kiki sajátosan önmagában. Nem „az emberről”, nem embertípusokról van szó. A téma: mindenki önmaga, a maga egyszeri és megismételhetetlen, konkrét egyedülálló létében. A konkrét ember sajátos kapcsolatba tud lépni létével. Saját léte érdekli, önmaga előtt feltárulhat létének értelme és felelős létének sorsáért. Az emberi lét létezésre vonatkozás „Zu sein”, nemcsak egyszerűen „Vorhanden-sein”, mint a többi dolgok. Lényege az egzisztencia, a konkrét, önmagával személyes kapcsolatban álló lét. Ezért az ember „Dasein”, „itt-lét” és ez a név egyedül az embert illeti meg a világon. A Dasein léte kinek-kinek saját léte („jemeinig”).

⁸ Heidegger főműve: *Sein und Zeit*, erste Hälfte, 1935⁴. Tanulmányom elsősorban ennek a munkának gondolatmenetét követi. Kérdésünkel foglalkozik még: *Was ist Metaphysik*, valamint a *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929. c. munka IV. része. — Heideggerre és általában az egzisztenciális filozófiára vonatkozóan, l. még: Heinemann, i. m.: *Vorrede* — 370—92. lap — befejező fejezet. — P. Menzer: *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, 1931. — Jaspers: *Existenzphilosophie*, 1938. — Barta János: *Exisztenciális filozófia* (Athenaeum, 1934). — Mátrai László: *Szellemtörténet és egzisztenciális filozófia* (Athenaeum, 1935). — Jánosi József: Heidegger egzisztenciális filozófiája (Athenaeum, 1939, vita a M. Filozófiai Társaságban, v. ö. Mátrai László hozzászólását is ugyanott).

minden Dasein egy Enhez tartozik. Létehez való viszonyában azonban két lehetőség áll a Dasein előtt: választhatja önmagát, de el is veszítheti önmagát. Léte alakulhat sajátosan, őszintén, de alakulhat eltorzult, nem sajátos alakban is. Az átlagos, mindennapi ember léte nem sajátos, mert éppen legsajátosabb létlehetőségeit hanyagolja el. Az átlag emberi létnek az ontológiai vizsgálata azonban alkalmas az En-sors legmélyebb értelmének feltárására.

A „Dasein“ létmozzanatainak „a priori“ alapja az emberi lét azon tulajdonsága, amelyet Heidegger „In-der-Welt-sein“-nek, világhoz tartozásnak nevez. A világhoz tartozás három vonatkozást foglal magában: a külvilághoz, azaz a dolgokhoz, az emberekhez és önmagához való kapcsolatot. Ennek a három létmozzanatnak értelmezése tárja fel az emberi lét igazi jellegét és magyarázza meg a „Dasein“ sajátos és nem sajátos alakulási lehetőségeinek titkát.

1. A dolgokkal a gondoskodás (Besorgen) határozománya által lép kapcsolatba az ember. A dolgok hazzátartoznak az emberhez és valami módon az ember is a dolgokhoz, de a külvilág tárgyainak nincs igazi egzisztenciájuk. Létük használati lét, „Um-zu-sein“, annyiban vannak, amennyiben a „Dasein“ a maga gondoskodó-szorgoskodó tevékenységében felhasználja őket. Heidegger sejteti, hogy a világhoz, a dolgokhoz fordulás takar valamit. Mintha a „Dasein“ valami mély, belső szakadék, törés elől menekülne, mikor a tárgyakhoz fordul és feloldódik az élet külsőséges forgatagában.

2. A „Dasein“ magatartásának kifelé forduló, legmélyebb mélysége elől menekülő mivolta még világosabban nyilatkozik meg, ha feltesszük a kérdést, ki is az a létező, aki a mindennapos átlaglét létmódja szerint a világban munkálkodik. Az ontológiai vizsgálat kimutatja, hogy az átlag-lét tevékenységének alanya nem az egyén, az „Ich-Selbst“, hanem a „többi“, a sokaság, a „mindenki és senki“, a „das Man“, azaz „Man-Selbst“.

Az ember világa nemcsak „Zeug“, eszköz, hanem más emberek, „Dasein“ jellegű lények is tartoznak hozzája. A világ „Mitwelt, Mitsein“ és benne megtalálható a „Mit-Dasein“. Amint a dolgokat a gondoskodás látja el, az emberekre a gondviselés, a „Fürsorge“ irányul. Az ember embertársait a „többi“-nek, „mások“-nak nevezi, hogy elrejtse és eltitkolja hozzájuk tartozásának tényét. Pedig a legszorosabban egybeolvad velük: a „Dasein“ maga a „mások“. Az átlag lét „kicsodája“ nem ez és nem az az ember, hanem a

Neutrum, a „das Man“.⁹ Az Én elvész és feloldódik a másokkal való együttlétben. A „Man“ valóságos diktatúrát gyakorol az Én fölött, ideálja az átlagember, ennek minden gondolatát, érzését, ízlését, igényeit pontosan meghatározza. A „Dasein“ úgy gondolkodik, érez és cselekszik, amint általában „az ember“ gondolkodik, érez és cselekszik. A „Man“ nem tűr semminemű kivételt, ellensége az eredetiségnek, létmódja a nagy nyilvánosság, amely a maga ízlése szerint szabályoz minden világ- és létmagyarázatot. A „das Man“ a senki, a mindenki és a mindegy ki, a helyettesíthető, közömbös átlag-ember, aki magába szívja és eltakarja az Én eredeti „magánvalóságát. Ha a „Dasein“ saját igazi Énvoltára akar ismerni, előbb el kell távolítania azt a fátyolt, amelyet a „das Man“ borított az emberi lét metafizikai mélységei fölé. A „Dasein“ harmadik vonatkozása, az „In-sein“, tárja fel az ember „itt-létének“ igazi szerkezetét. A „Dasein“ sajátos jellege csak akkor tárulhat fel előttünk, ha felismerjük, mi az oka az Én leromlásának.

3. A „Dasein“-nek önmagához való vonatkozása három mozzanatot tartalmaz. Kettő alkotja az „itt-lét“ egzisztenciális alkatát, a harmadik a mindennapos átlag-lét jellemző vonása és a másik kettővel egyenrangú egzisztenciálé.

A „Dasein“-t két határozomány állítja önmagába elé: a hangoltság (Befindlichkeit) és a megértés (Verstehen). A hangoltságban és megértésben ragadja meg a „Dasein“ saját egzisztenciájának értelmét. A hangoltság nem egyszerű hangulat vagy érzelem, hanem a „Dasein“ alapvető magatartása, amelyben a „Dasein“ ráébred arra a pusztá tényre, hogy „itt“ van. A honnan és a hová rejtve marad, de annál kérlelhetetlenebbül éli át az ember létének nyers ténylegeségét, a világba vetettséget (die Geworfenheit).¹⁰ A megértés feltárja azt, ami végett a „Dasein“ van (A „verstehen“ szó: „ért hozzá“, „képes valamire“ értelemben használandó.) A „Dasein“ a világba dobott lét, amely létének lehetősége végett van a világban. „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins, als Sein-können“.¹¹ A létlehetőségek közül egyik vagy másik mindig már megvalósult és éppen a megértésben nyilatkozik meg, mivé lett a „Dasein“, de egy-

⁹ Heidegger: Sein und Zeit, 126 l.: „Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das Wer ist das Neutrum, das Man“.

¹⁰ I. m. 136. l.: „Die Befindlichkeit erschliesst das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr“.

¹¹ I. m. 143. l.

úttal nyilvánvalóvá válik igazi lehetősége is. A megértés az életterv (Entwurf): a világba dobott „Dasein“ a tervezés létmódjában létezik.

A hangoltság és megértés egzisztenciáléiban feltáruló lét nem érvényesül a mindennapi átlagember életében. Az átlagember, a „das Man“, a közvélemény felfogása alapján értelmezi önnönmagát is. Az „itt-lét“ elveszítette sajátos létmódját, elfelejtette saját Énvoltát, a világ felé fordult és elveszett a „das Man“ által irányított közvéleményben. Feladta azt a képességet, hogy sajátos önnönmaga legyen, belebukott a világba, a dolgokba, a „többiek“ körébe. Ez a bukás az „In-Sein“ harmadik egzisztenciális határozománya: a hanyatlás, a leromlás (Verfallen).

A leromlást nem szabad valamely magasabb állapottól való lezuhanásnak, teológiai értelemben vett bűnbeesésnek minősíteni. A „Dasein“ önmagát hagyja el, amikor a világ felé fordul és kiszolgáltatja magát a „das Man“-nak. A „Man“ azután nemcsak elcsábítja a „Dasein“-t, hanem meg is nyugtatja és tökéletesen elidegeníti önmagától. Szünet nélkül újabb és újabb tevékenységbe kergeti bele és nem engedi, hogy valódi létlehetőségeire ráeszméljen. A „Man“ elragadja a „Dasein“-t önmagtól és ugyanakkor elhiteti vele, hogy a legtökéletesebb úton halad.¹²

A hangoltság és megértés élményében kinyilatkoztatott létlehetőségek és az igazi létlehetőség elvesztésének ténye a Gond (Sorge) egzisztenciáléjának kifejtése által nyer magyarázatot. A „Dasein“ lényege a Gond. Az emberi lét gondjellegét a szorongás (Angst) hangoltságának elemzéséből vezeteli le Heidegger.

Mikor a „Dasein“ feloldódik a világgal való foglalatosságban és elveszti önmagát a „Man“-ban, akkor tulajdonképpen menekül valami elől.¹³ A szorongás élményében döbben rá a „Dasein“ arra, hogy magánosan és elszigetelten áll a világban. A „Dasein“ fél a magános létől, a világba vetettség rideg tényétől, megremeg saját szabadsága miatt, amely képessé tehetné őt arra, hogy valódi önmagává legyen. „Das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-

¹² I. m. 181. l.: „Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der „Welt“ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.“

¹³ I. m. 184. l.: „Das Aufgehen im Man und bei der besorgten „Welt“ offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm Selbst als eigentlichen Selbst-sein-können“.

sein-können.¹⁴ A magány és a sajátos létlehetőség otthontalanságának (Unheimlichkeit) aggodalma elől menekül a „Dasein“ a világ, a „das Man“ társaságába és meghitt biztonságába. A mindennapi élet meghitt otthoniasságából a szorongás hozza vissza az egyedülvalóság ijesztő és barátságtalan otthontalanságába. Az ősi és eredeti egzisztenciális létmód nem a barátságos otthon-lét, hanem a zord és magános otthontalanság (Un-zu-hause).¹⁵ A szorongás élményében derül ki, hogy a lét alapja a Gond, a belső, mindent átfogó gondoskodás a „Dasein“ legsajátosabb létlehetőségéről. A „Dasein“ rendszerint már megvalósította a világban feloldódó átlag létet, léte „Sich-vorweg-sein-bei-einer-Welt“. A szorongás a „Dasein“-t a világból önmaga elé hozza és beláttatja vele, hogy létének alapja nem a megnyugvás a világban, hanem a gond saját titokzatos létlehetősége miatt.

De mi az a létlehetőség, amelynek megsejtése miatt Gond a „Dasein“ lényege?

A „Dasein“ Gond jellegének feltárása további megalapozást kíván, hogy a „Dasein“-t mint egységes, befejezett egészet értelmezhesük. A „Dasein“ összes létlehetőségei akkor merülnek ki, amikor eljut létének végére, amikor elérkezik számára a halál pillanata. Így azonban úgy látszik, hogy éppen a teljesség elérése marad elérhetetlen álom az ember számára: amikor teljessé válnék, akkor már meg is szűnnek létezni. Ez a nehézség azonban csak addig áll fenn, míg a „Dasein“ létének igazi lehetőségét fel nem ismerjük. A „Dasein“ lényegében hordozza a halálra való rendeltetést: „Sein ist Sein zum Tode“. A lét lényege az időbeliség, az elmúlás, a végesség. „Sein ist Zeit“, ezért a halál, a véges emberi lét elmúlása magának a létnek legbelsőbb alkotó eleme. A „Dasein“ azáltal, hogy van, egyúttal saját beteljesedése is a halálban és ezt a beteljesedést léte első pillanatától kezdve önmagában hordozza. „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zum sterben“, — mondja a népies bölcsesség.¹⁶ A halál nem egyszerű befejezés, hanem minden egyes „Dasein“ legsajátosabb, nem helyettesíthető, másra át nem ruházható lehetősége. A halál a „Dasein“ végső, túl nem haladható, másra nem vonatkoz-

¹⁴ I. m. 191. l.

¹⁵ I. m. 189. l.: „Das beruhigt vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zu-hause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden“.

¹⁶ I. m. 245. l.

tatható, abszolút beteljesedése.¹⁷ A halál elé siető létben érti meg az ember „itt-létének” titkát. Megérti, hogy a világról való minden gondoskodása hiábavaló, a „másokkal” való együttélés, a „das Man”-ban történő elmerülés csődöt mond, mert az egyéni létlehetőség teljességével saját magának, magánosan kell szembe néznie. Megérti, hogy igazi Én-jét veszítette el a „Man”-ban és valódi önmagává csak akkor lehet, ha a „Man” illúzióitól megszabadultan, gyötrelmes, bátor szabadságban vállalja... a félelmet a halál elől.¹⁸

A „Dasein”-t a lelkiismeret hallgató kiáltása hívja vissza az élet lármájából, elesettségének tévelygéseiből igazi önmaga elé. Meg kell ismernie a világbevettetéség semmiségét és választania kell a legmagasabbrangú örökséget, a halálhoz vezető létet. Ezért lényege a „Dasein”-nek a Gond, de ezért menekül a gyötrelmes sors gondja elől a dolgokhoz és a „Man”-hoz. Ezért képes a szorongás hangoltságában igazi, ijesztő létlehetőségének, az elmúlás vállalásának útjára visszatérni.

Művének utolsó részében Heidegger még egy végső ontológiai megalapozást nyújt tanításának igazolásához. A „Dasein” lényege a Gond és a „Sein zum Tode”, mert maga a lét sajátos és legmélyebb lényegében idő, végesség, elmúlás. Sorsa történeti sors, amely könyörtelenül sodor az elmúlás felé. A „Dasein” sorsa a megsemmisülés, a múlandóság, de léte beteljesedik „itt-lété” idején, ha szabadon és bátran vállalja a megsemmisülés otthontalanságát. „Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlecht-hin und stösst die Existenz in ihre Endlichkeit.”¹⁹ Ez az egzisztenciális filozófia heideggeri elgondolásának utolsó szava az emberi lét és sors értelmezésében.

Mielőtt Heidegger filozófiájának karakterológiai értékelésébe bocsátkoznánk, vizsgáljuk meg, mi módon bontakoznak ki a modern karakterológia alapvető kérdéseiből az egzisztenciális problémák.²⁰

¹⁷ I. m. 258. l.: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezüglliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende”.

¹⁸ I. m. 266. l.: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode*”.

¹⁹ I. m. 384. l.

²⁰ A karakterológiának közvetlenül jelen témához felhasznált irodalma: F. Seifert: Charakterologie, 1931. — H. Nohl: Charakter

III. Kétségtelen, hogy a karakterológia ma még alakulásban levő tudomány. Igen nagy tapasztalati anyag áll rendelkezésére, de nem beszélhetünk sem egységes karakterológiai módszerről, sem egységes problémalátásról, még kevésbé egységes megoldásokról. A karakterológiák sokféleségének alapja a karakterológia tárgyában rejlik. Az emberi természet sokrétegű, gazdagon tagolt alkata nyújt alapot a legkülönbözőbb szemléleti módokhoz. Az embert magyarázhatom mint testi-biológiai tulajdonságokkal rendelkező valót a természettudományos tényezők kauzális módszerével; mint ösztönös életet vizsgálhatom a teleologikus, de mégis sorsszerű életáramlás kiszámíthatatlan megnyilatkozásai alapján. Szabad, szellemi léte mutatkozik meg igazságot felfogó és értékelő magatartásában. Bármelyik oldalról közelítjük is meg, a tények mindig egyik valódi oldalát mutatják be, de az egész kicsúszik kezünkéből. Ezért talán a legsúlyosabb karakterológiai probléma az összes karaktervonások egységes egészként történő értelmezése.

A karakterológiák sokféleségének problémánk szempontjából gyümölcsözőtethető, egységes szemléletét lehetővé teszi az a körülmény, hogy végeredményképen minden karakterológia végső kérdésfeltevése, titkos mozgató rugója a konkrét egyedi lét értelmezésére irányul. Mi az ember? — az ember a maga egyszeri és megismételhetetlen, egyéni és felcserélhetetlen mivoltában, történeti sorsában. A karakterológia ennek az egyedi embernek alkatát vizsgálja, törekszik felkutatni az egyéniséget alakító erőket, hogy értelmezhesse az egyéni sorsot, az életút alakulását. A karakterológia tehát a tapasztalati tényekből kiindulva ugyanabban az irányban halad, amerre az egzisztenciális filozófia jár a bűnöséleti gondolkodás eszközeivel. A karakterológia a modern ember öneszmélete a lét értelmének, az emberi sors esedékességének kutatásában (Seifert).

A karakterológia tárgya a jellem, az ember egyszeri és megismételhetetlen, másra át nem ruházható jellegzetességeinek foglalatja. A karakterológiának eddig nem sikerült még a jellemfogalom egyértelmű tisztázása sem. Ez érthető is, hiszen az, hogy valaki mit tart az emberben sajátosan jellegzetesnek, már függ attól, milyen metafizikai előfelte-

und Schicksal, 1938. — P. Helwig: Charakterologie, 1936. — Ph. Lersch: Der Aufbau des Charakters, 1938. — O. Tunlirz: Anthropologische Psychologie, Berlin, 1939. — Szondi Lipót: Ösztön és nevelés (Lélektani tanulmányok, III. 1939). Gazdag irodalom P. Helwig i. m.-ban.

vésekkel nyúl hozzá az ember-problémához általában. Ezen a téren pedig, mint láttuk, igen szétágazó a kutatók véleménye. Nagyon tágnak tartom Kretschmer meghatározását: a jellem az ember érzelmi-akaratú reakciós lehetőségeinek összesége. Nagyon szűk Allers meghatározása: a jellem az emberi életet irányító normák összesége. Úgy gondolom, helyes úton járnak azok az antropológusok, akik, mint Tumlirz, az emberi egyéniség jellemzésénél megkülönböztetnek „Én előtt lévő”, „Én körül fekvő”, „Énfölötti” tényezőket és magát az Én-centrumot. Az „Én előtt” lévő mozzanatok felölelik mindazt, ami az átöröklött tulajdonságok és az ú. n. mélység pszichológia, tehát a tudatalatti ösztönös világ áramlásainak körébe tartozik. Az Én körüli világ az emberek világa, felöleli a környezeti hatások élményszerű feldolgozását, az Én-fölötti világ pedig az értékek világa. Körülbelül ezeket az antropológiai mozzanatok foglalja össze P. Helwig, mikor a jellem fogalmát a lélek fogalomból eredezteti. A jellem a lélek, amennyiben a legbelsőbb Én-központból kiindulva kifejti és kifejezi magát a belső és külső világgal szemben tanúsított értékelő állásfoglalásban. A jellem maga a lélek, a lélek legsajátosabb központjának, az Énnek megnyilatkozása. A jellem kibontakozási területe az ember saját belső világa és a külső világ, amely felöleli a környezetet és az értékek világát. A karakter az én kikristályosodása, kibontakozása a felsorolt létrétegekkel szemben tanúsított állásfoglalásban.

Az egyéni jellemproblémák megoldása kettős irányban ágazik szét, egyik útja a tipológia, a másik a karaktert alkotó erők, rétegek, alkati tényezők vizsgálata. A karakterfogalom végleges tisztázása csak ezeknek a problémáknak a megoldása nyomán lehetséges.

A tipológia a karakterológiai kutatás ősi útja. Az emberi gondolkodás és megismerés sajátos jellegéből következik, hogy az egyedi és esedékes, tudományosan csak az egyetemes keretében ragadható meg. Az egyéni karaktervonások egyetemes tulajdonságok sajátos találkozása által jellemezhetők. Ez a tény az oka annak, hogy a karakterológiában olyan jelentős szerepet játszik a típusfogalom. A típus P. Helwig szerint nemcsak az egyes és egyetemes között álló határfogalom, hanem egy sajátos irány jele, amelyben a lélek, illetve a karakter kifejeződik. Minden típus polárisan ellentétes jegyeket foglal magában. Minden egyén annyiban, de csak annyiban tartozik bele valamelyik típusba, amennyiben a két pólust összekötő vonalon fekszik.

Amennyiben eltávolódik ettől a vonaltól, annyiban a tipikus és helyét valamely más típus keretében kell felkutatnunk. A típusprobléma részleteibe itt nem bocsátkozhatunk. Vázlatunk szempontjából elég rámutatnunk arra, hogyha a típus fogalmát logikusan végiggondoljuk, kiderül, hogy éppen a típusfogalom vezet el a karaktert alkotó rétegek, összetevők, alkati mozzanatok és erők problémáihoz. Mert ha igaz, hogy a típusban a lélek elrejtett, benső világa nyilatkozik meg valamilyen irányban és ha a tipikus tulajdonság egy ellentétes tulajdonság-párnak összekötő vonalán fekszik, akkor ennek a hozzátartozásnak alapja a karakternek valamilyen alkotó mozzanata, belső tulajdonsága, amely éppen az adott típusban nyer kifejezést. Így jutunk el a jellemvizsgálat másik nagy problémaköréhez, a jellemet alkotó tényezők vizsgálatához.

A modern karakterológiában sajátosan összeszővődik a tipológiai és szerkezeti kutatás. A tipológia alapja rendszerint a jellemnek alakító erők alapján történő értelmezése, az alkati tényezők pedig általában a tipológia meg-alapozásának szolgálatában állanak. Kretschmer orvoslélektani tipológiája elsősorban leíró jellegű és a pusztá tapasztalásra támaszkodik. Feltételez azonban — ma még teljesen nem ismert — karakteralkotó erőket is és ezeket a biológiai feltételektől függő temperamentumokban fedezi fel. A pszichoanalitikus irányok körül Freud kizárólag a lelkiélet ösztöndinamizmusával foglalkozik. Talán ő az egyetlen mélységpszichológus, aki tipológiát nem szerkesztett. Adler „Wille zur Macht“-ja már alkalmas alap a különböző jellemtípusok megvilágítására. Jung a karakteralkotó tényezőknek, a tudattalannak és a külvilágnak kölcsönhatásán részletesen kidolgozott tipológiát épít fel. Klagesnél a szellem és a lélek ellentéte a karakteralkat legmélyebb gyökere és egyúttal az önállítás és önátadás típusainak alapja. Spranger értéktípusainak alapját a szellem intencionális aktusának irányjaiban találjuk meg.

A tipológiai és alkati kérdések mellett éppen sajátos problémánk szempontjából nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a körülményt, hogy a típus és az alkat fogalmai a karaktert nem sztatikus állandóságában, hanem dinamikus fejlődésmenetében jellemzik és így módot nyújtanak az egyéni sors történeti értelmezésére is. Az Én-nek önmagával és a világgal való tipikus ütközéseiből alakul ki — bármily karakterológiai alaptényezőket fogadunk is el — a jellem genetikus, történeti sorsa.

A karakterológia vázlatosan körvonalozott problémáinak és feladatainak szemlélete elárulja, hogy a karakterológia végső célkitűzése egzisztenciális jellegű. A karakterológia, akár mint tipológia, akár mint alkat-tan és genetikus sorsmagyarázat, az egész embert akarja értelmezni, és pedig a maga egyszeri, esedékes és magános sorsának teljességében. A jellem, a típus, az alkat, a genetikus fejlődés és jellem-sors fogalmak a karakterológia sajátos területén mozognak. De ezek a karakterológiai problémák túlmutatnak önmagukon, mélyebb megalapozást kívánnak, hogy az egész ember egységes értelmezése lehetséges legyen. A karakterológiák megközelítik vagy legalább is hallgatólagosan feltételezik ezt az alapvető kérdést, de közvetlenül, a saját tudományos módszereikkel a tapasztalati síkban megoldani nem képesek. A tiszta lélektani szemlélethez bölcséleti mozzanatoknak kell hozzájárulniuk, hogy a karakterológia saját célját tökéletesen megvalósíthassa. Emberi tudásunk nagyon mélyen fekvő rétegeire kellene rávilágítanunk, hogy állításunk ismeretelméleti gyökereit feltárhassuk.

Az egész embernek egységes, a lét teljességében, a mindenség és az értékvilág egészében történő értelmezése sajátosan egzisztenciális feladat. Joggal kérdezzük tehát mit ad Heidegger egzisztenciális filozófiájának ontológiai „a priori”-ja a karakterológiai problémák megoldásához. Úgy gondolom, hogy ennek a filozófiának problémalátása igen értékes szempontokat nyújt a karakterológiai problémák megoldásához, ha tartalmilag Heidegger tanítását kénytelen vagyok is elutasítani. Egyenlőre tudásunk mai fokán talán még le kell mondanunk arról, hogy a karakter összes vonásait egy „a priori”-mozzanatból levezethessük. Ismeretelméleti megfontolások arra mutatnak, hogy ez a feladat tökéletesen sohasem oldható meg. Mindamellett remélem, hogy sikerül találnunk oly bölcséleti állásfoglalást, amely alkalmas arra, hogy a karakter végső alapjaira rámutasson, a karakterológiák sokféleségét megmagyarázza és a karakterológia egzisztenciális igényeinek eleget tegyen.

IV. Heidegger a „Dasein” analízise alapján kimutatta, hogy az emberi lét lényege az időbeliség, a végesség, a „Sein zum Tode”. Ezzel az alapvető ténnyel szemben a történeti ember kettős megtartást tanusíthat. Választhatja legigazibb létlehetőségét, leszámolhat a „Sein zum Tode” ijesztő és vigasztalan magánosságával, vállalhatja a lét sötét gondját, az elmúlás otthontalan semmiségét. Az átlag-

ember nem képes erre az elhatározásra. Elmenekül önmaga elől, beleolvad a nyilvánosságba, a dolgokba, hogy elfelejtse létének megdöbbenő értelmét.

Ennek a metafizikai, vagy talán inkább poétikus, misztikus intuíciónak mélyén nagyjelentőségű és karakterológiai szempontból igen értékes meglátás rejtőzik. Heidegger a szabad, magára utalt, mindentől és mindenkitől független személyiség elhatározásából értelmezi az emberi sors kétféle alakulási lehetőségét. Ha már most Heidegger saját módszeres követelményeinek megfelelően vizsgáljuk és értelmezzük az emberi létet, akkor az egzisztenciális filozófia igényeinek megfelelő, de Heidegger eredményeitől tartaimlag lényegesen különböző eredményekhez jutunk. Éppen az egész ember és az egész lét értelmezésének követelménye mutat túl Heidegger korlátolt és tragikus nihilizmusán és teszi lehetővé, hogy a szabad személyiségből kiindulva, az emberi egyéniséget karakterológiaiilag értelmezzük.

Az emberi lét elfogulatlan vizsgálata nem hagy kétségben a „Dasein“ időbeliségének, végességének, mulandóságának ténye fölül. A heideggeri elgondolás azonban minden ok nélkül kikapcsolja és válasz nélkül hagyja azt az alapvető fontosságú kérdést, honnan és miért van ez a véges, mulandó, időbelileg korlátozott lét? Egyáltalán számításba sem veszi azt a lehetőséget, hogy az organikus létmódba ágyazott emberi személyiség a biológiai létfeltételek megszűnése után esetleg a maga tiszta szellemiségében egy magasabb létsíkban folytathatja életét. Sőt tovább mehetünk. Maga az időbeliség, a mulandóság és a halál, mint az emberi lét végső magyarázata, tulajdonképpen semmit sem magyaráz meg. Teljes sötétségben hagy bennünket mindarra vonatkozóan, ami az emberi lét tapasztalati és bölcséleti határozmányai körében alapvető fontosságú tényként jelentkezik az elfogulatlan szemlélő előtt. A Semmi semmit sem magyaráz meg. A Semmiből kipattanó és a Semmibe tűnő, a Semmibe beledobott emberi lét értelmetlen sötétség marad, ha a bölcsélet nem képes az embernek, mint testi-lelki-szellemi egységnek a természetét, eredetét és jövő sorsát, létének igazi rendeltetését legalább valamilyen igazolható meglátás formájában megmagyarázni. Elismérem Heideggerrel, hogy a filozófiának meg kell kísérelnie, hogy az embert önmagából értelmezze. De ha ez az „Önmaga-lét“ önnönmagát maradék nélkül megmagyarázni

nem képes, akkor a magyarázatba bele kell kapcsolni mindazokat a tényezőket, amelyek nélkül az emberi lét teljes egésze értelmezést nem találhat. Az „egész“ ember értelmezése kívánja meg az összes tényezők, lét- és értékösszefüggések elismerését, amelyek nélkül sivár értelmetlenség és pesszimista nihilizmus marad minden bölcsélet, üres és sötét káoszba torkollik a metafizika.

Az emberi lét értelmének problémája talán a legvilágosabban akkor közelíthető meg, ha meggondoljuk, hogy az ember sajátos értékirányok hordozója. Az emberi természet a biológiai, technikai, gazdasági, kulturális, művészi, tudományos, vallásos, erkölcsi értékek irányában fogékony. A sokfelé ágazó értékvilág iránt való fogékonyság arra mutat, hogy az ember különböző értékirányú létrétegek hordozója. Ezeknek a létrétegeknek a rendjét és egységét természetesen csak az értékek és az értékekre irányuló hajlandóságok hierarchikus egymásalárendeltsége biztosíthatja. Az értékekre irányulás ténye két alapvető fontosságú megállapításra vezethet: egyrészt az ember a maga konkrét mivoltában sajátos kapcsolata a különböző létrétegeknek, másrészt pedig az emberi természet túlmutat önmagán és végső beteljesedését csak az értékekbe kapcsolódás által nyerheti el. Ez a megfontolás feltárja előttünk az ember igazi mivoltát és létének legbelsőbb értelmét.

Az ember a tapasztalati megfigyelés előtt mint a testi, lelki, szellemi folyamatok hordozója jelenik meg. A test, az ösztönös élet és a szellemi folyamatok bensőséges, lényegi egységbe kapcsolódnak az emberben a szellem legfelsőbb irányítása mellett. Az érző és gondolkodó, költői ihletet és misztikus intuíciókat hordozó, kultúrát építő, erkölcsi és vallásos tudattal rendelkező ember megsejti és megérti, hogy léte nem korlátozódik a kicsiny és véges anyagi lét elmúló időbeliségére. „Itt-léte“ feltételezi az alkotó Erőt, amely belevetette ebbe a világba és természetébe oltotta az értékek szolgálatát, létigényei megmutatják, hogy abszolút értékek bírásának és örökkévaló létnek várományosa. Létlehetőségei nem a halál és megsemmisülés, hanem az abszolút igényű lét s értékvilág felé mutatnak. Az emberi lélek kitárul az értékrend, az abszolút értékek világa felé, léte az értékekbe kapcsolódás által teljesül ki és legigazibb létlehetősége nem a „Sein zum Tode“, hanem a végleges és elmúlhatatlan belekapcsolódás az Abszolútumba. Megrendítő és felemelő nagysága éppen abban áll, hogy elmúló és

korlátozott tényezők közé ékelten el nem múló élet hordozója lehet és képes az örök értékek birtokosává lenni.²¹

Ha Heidegger egzisztenciális filozófiájának tartalmi megoldását nem is tehetem magamévá, úgy gondolom hogy a „Dasein“ értelmezésének formai szerkezete és problémafelvetése igen értékes eligazítást nyújthat a karakterológia egzisztenciális megalapozásához. Heidegger szerint az ember kettős létlehetőség hordozója. Szabad választás alapján képes szembenézni hivatásának és sorsának, vállalhatja igazi létlehetőségét, de meg is tagadhatja igazi mi-voltát és elmenekülhet a dolgok és az emberek világába. Heidegger gondolata ebben a tartalmilag üresen hagyott fogalmazásban alkalmas arra, hogy a karakterológia metafizikai megalapozásául szolgáljon. Ha Heidegger tartalmi megoldása helyére a fent vázolt metafizikai megoldást helyezzük, termékeny szempontokat kapunk az emberi lét és az egyéni sors értelmezéséhez, a konkrét jellemvonások, típusok és szerkezeti adottságok egységes szemléletéhez.

Testi-lelki-szellemi összetételénél és a világba állítottságánál fogva az ember különböző létrétegeket hordoz magában. Minden egyes létrétegnek megvan a maga saját iránya, célja és fogékonysága az értékek egyes rendjei iránt. Az egyes létrétegek hierarchikus alárendeltségben állanak egymással, ennek a rendnek legfőbb rendező elve és irányítója az ember szellemi, szabad személyisége. Az alacsonyabbrangú létsíkok harmónikusan beleolvadhatnak a magasabbrangú célkitűzéseibe, de épen sajátos jellegüknél fogva mint végső és független célok is jelentkezhetnek az aktuális emberi értékelésben. A részleges anthropológiai vizsgálat feladata, hogy feltárja, elhatárolja és jellemezze ezeket a létsíkokat, felkutassa összefüggésük, alakulásuk törvényszerűségeit. A karakterológiai kutatás azután ezen az alapon feltárhatja az egyéni ember alkatát meghatározó tényezőket és felkeresheti típusos kifejeződési lehetőségeiket. A szabad, szellemi Én-centrum az egyes rétegek fölött áll, fogékonysága lényegénél fogva a legsajátosabban emberi célok felé irányul. Azonban ez az Én-központ nem az alsóbbbrangú létsíkok felett lebegő, különálló valóság, hanem az ember sajátos testi-lelki-szellemi egységénél fogva az alárendelt létrétegekben, ezeknek közreműködésével fejti ki a maga tevékenységeit. Kibontakozási lehetőségeit tehát az

²¹ V. ö. Zemplén György: Test, lélek, szellem. (Athenaeum, 1940) és Karakterológia és szenttamási etika, Vác, 1939.

egyetemes emberi sors-lehetőség keretein belül korlátozzák az átöröklésen és személyes élményeken alapuló, alárendelt tényezők jellegzetességei. Az értékmegvalósítás általános emberi feladatához minden emberben megtalálható — legalább csírájában — a megfelelő ráhangzási készség. Nagyon sok tényezőtől függ azonban, hogy a tényleges életben az Én kibontakozása milyen részleges célok körében valósul meg, milyen különleges magatartások bontakoznak ki benne, történeti sorsa és jellemvonásai hogyan alakulnak az önmagával és a külvilággal szemben vívott állandó kifejező-dési küzdelemben.

A kérdést lényegesen bonyolultabbá teszi a Heidegger által olyan világosan meglátott tény, hogy az ember képes elfordulni igazi létlehetőségének irányától. A mindennapok átlagembere nem él Én-centrumának legmélyebb lehetőségeiből, hanem feloldódik a „többiek“, az alárendelt, főleg ösztönös létsíkok által sugallt lehetőségek valamelyikében. Az ember legigazibb létlehetősége, az örök értékek szolgálata megrendítő és emberfölötti feladat. Az ember megborzadhat saját hivatásának mélységeitől és kereshet megoldást, felejtést ott, ahol minden könnyű, ahol nincs kockázat és eredetiség, hanem megszokott, kényelmes hétköznapiok hömpölygetik az embert jótékony ködbe takart, távolinak remélt partok felé. Az átlagember önátadása az ösztönnek, a megszokásnak, a mindennapi lélektelen munkának vagy szórakozásnak menekülés az élet igazi értelmével való leszámolás elől, elrejtőzés az igazi Én alapvető követelménycincik elviselhetetlen terheitől. A modern karakterológia szerint sok emberi egyéniség csak akkor magyarázható meg, ha feltételezzük, hogy az ember igazibb Én-je körül valamilyen felépítmény készült, védőburok, amely elfojt és eltakar valamit, ami az Én mélységeiből akar előtörni. Freud „elhárító mechanizmusai“ mélyebb értelmet nyernek, ha bennük nem egyszerűen az ösztön elfojtásának eszközeit látjuk, hanem ennek a kísérletnek gyökerén feltételezzük az Én elmenekülését igazi lehetőségei elől. Jung tanítása a „persona“-ról egészen világosan alátámasztja a kifejtett elgondolást. Legújabban Ph. Lersch²² igen mélyen szántó gondolatokat közölt az „őszinte és nem őszinte“ jellem tulajdonságairól. Az ember nem lehet meg az egyes létrétegek érvényesülése nélkül, de lezuhan igazi emberségének magaslatairól, ha a csekélyebb értékű veszi át a vezető szerepet és el-

²² Ph. Lersch: Der Aufbau des Charakters, 237 sk. 1.

takarja az egyéniség alakulásának talán szédítő, de mégis felemelő magaslatait.

Mikor a karakterológia a tapasztalati világból kiindulva az egyéni jellem problémáit vizsgálja, a típus és karakteralkat, valamint a karakterfejlődés problémái között feltárul az emberi egyéniség gazdag összetétele és értelmezést kíván az emberi lét és emberi sors konkrét eleven egységének ténye. A tapasztalati adatok egységes magyarázatot kívánnak. Így válik a karakterológia egzisztenciális tudománnyá. Odaállítja az embert tényleges létehetőségei elé, feltárja az átlagember mivoltának képét és forrásait, megmutatja az irányt, amelyben a teljes értékű, valódi emberi jellem kibontakozhatik. Az egyes karakterológiai egységeknek az egyes karakterológiai egységeknek egy-egy oldalát világítják meg, színes és szemléletes alakban jelenítik meg a típusokat, amelyekben a konkrét emberi sors kibontakozik és az alkotó erőket, amelyek az emberi sorsot irányítják. De ezek a rajzok tökéletlenek maradnak, ha nem emelkedünk fel a metafizikai síkba, amely az emberi lét és jellem végső alapjait tárja fel és az ember-sors fejlődésének alapvető lehetőségeire mutat rá.

Heidegger mélyenszántó gondolatai ebben az értelemben útmutatásul szolgálhatnak a karakterológia bölcséleti megalapozásához. Amit elmondtam, csak durva vázlat, inkább sejtés és program, mint kész tudomány. Messzeágazó és bonyolult feladat az elvi álláspontnak a karakterológiai tapasztalással történő egybehangolása. A jövő feladata, hogy a karakterológiai gazdag anyaggyűjtéséből, a végső metafizikai alapelvek világánál kibontakoztassa az egész, egységes emberi létet és emberi sorsot átfogó egzisztenciális karakterológiát. Heidegger megállapításainak már nem sok szava lehet ebben a karakterológiában. De a filozófiatörténetben sokszor őrizzük kegyelettel azoknak a nevének, akik nagy problémákat láttak és súlyos kérdéseket fogalmaztak meg, akkor is, ha megoldásukon keresztül haladt a tudomány fejlődése.

SZEMLE

Driesch Hans †

(1867—1941)

Ez év tavaszán költözött el az élők sorából napjaink filozófiai életének egyik vezéregyénisége: H. Driesch, a vitalizmus lelkes apostola. A materializmus elleni küzdelem fáradhatatlan harcosa örök nyugovóra tért!

Sokoldalúság és alaposág jellemezte szaktudományos és filozófiai munkásságát egyaránt. H. Driesch a zoológia és biológia területein kezdte meg tudományos működését és csak aránylag későn — 38 éves korában — fordult teljes érdeklődéssel a bölcséleti problémák felé. Häckel tanítványa volt, de csakhamar mestere ellenfeleinek táborába szegődött. Élettani kutatásainak eredményei közepette eszmélt rá ugyanis arra a tényre, hogy az organikus életjelenségek materialisztikus-mechanisztikus jellegű magyarázata nem kielégítő. A teleológia magyarázó fogalmának bevezetésével oldotta fel az eléje bukkanó ellentmondásokat. Az organikus életjelenségek teleológikus értelmezése természetszerűleg ellenkezett Häckel felfogásával, a tanítvány tehát szembefordult a mesterrel és egyre jobban megérlelődött benne természettudományos rendszerének elvi alapja: a vitalizmus. *„Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge, ein Beweis vitalistischen Geschehens“* című művében fejtette ki első ízben és részletesen vitalisztikus szemléletének lényegét, amely további biológiai vizsgálódásai számára átfogó és alapvető princípiumként szolgált. Természettudományos rendszerének kiépítése során állást foglalt a pszicho-fizikai parallelizmussal szemben is, majd — mivel szaktudományos nézeteit nem tudta összeegyeztetni kora uralkodó filozófiai irányzataival — mindjobban belemélyedt a bölcséleti problematikába, azzal a céllal, hogy vitalizmusának végső előfeltevéseit logikailag, illetőleg bölcséletileg hiánytalanul igazoltá tegye. 1905-ben írta meg *„Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre“* című művét, amelyben — szaktudományos alapokon — fejtette ki és foglalta össze a vitalizmusról vallott tételeit. Az 1905. esztendő egyébként fontos választóvonalat jelentett H. Driesch életében és munkásságában: 1905 után szaktudományos munkásságot többé már nem folytatott, mert érdeklődésének iránya kizárólagosan bölcséleti jellegűvé vált. *„Ordnungslehre“* című munkája tárgyalja logikai rendszerét s a *„Wirklichkeitslehre“* metafizikai szisztémáját. A halál problémája állandóan foglalkoztatta H. Driesch gondolatvilágát, metafizikájában is centrális helyet foglal el. A pszicho-fizikai problémával való állandó viaskodása beható lélektani tanulmányokra készítette s ennek eredményeképp fejtette ki pszichológiai állásfoglalását a *„Grundprobleme der Psychologie“* című munkájában.

H. Driesch tehát mindenképen alapos munkát végzett. Az említett műveken felül még több kitűnő és irányt mutató munkát írt. Vitalizmusát széles és mélyre ásott alapokkal támasztotta alá és annak igazolásában — logikai, metafizikai és pszichológiai szempontokból egyaránt — a hiánytalanságra törekedett.

1929-ben Budapesten is járt, ahol — mint a Magyar Filozófiai Társaság tiszteletbeli tagja — „*Die Ubewindung des Materialismus*” címen előadást is tartott. Ugyanezen a címen — néhány év mulva — könyvet is írt, vitairatot és cáfolatot a materializmus ellen: kimutatta, hogy a materialisztikus-mechanisztikus elvekre építő biológiai rendszerek elvetendők, mert az organikus életjelenségek megértése elsősorban vitalisztikus-teleológikus szemléletet igényel.

H. Driesch ízig-vérig eredeti, korszerű és teljességre törő gondolkodó volt. A metafizika és a természetbölcselet terén végzett vizsgálódásai maradandó értékűek. Vitalisztikus metafizikája betetőzője annak a sikeres harcnak, amelyet — főleg a biológia terén — a materializmus leküzdése céljából indított meg, haláláig hűségesen szolgálván az anyag béklyóitól megszabadított szellemet és életet.

Dési Frigyes.

VITA

A cartesianizmus.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. február 4-én.

Hegel a gondolat ama hőseként magasztalja Descartes-ot, aki kezdeményezője annak a szellemi forradalomnak, mely az újkor kezdetét jelzi a gondolkodás történetében. Ezen a nyomon általában úgy szokás a cartesianizmusról beszélni, mint valami olyan mozgalomról, amely tudatosan törekedett a régi gondolkodásnak, főleg a skolasztikának lerombolására, — holott Descartestól mi sem állott távolabb, mint az ilyen szándék. Ő igazán *révolutionnaire malgré lui*, hiszen személységétől mi sem volt idegenebb, mint a forradalmárság. Hitben, erkölcsben a katolikus egyház engedelmes fia. Metafizikai tanítása és filozófiai fogalmainak jó része érthetetlen a skolasztika nélkül, és mégis valóban új korszakot jelent a filozófiában. Miért? — Mert egészen más módszerrel és más szándékkal fordul a valóság vizsgálatához, mint az a középkorban szokásos volt. Ezért a cartesianizmus első sorban és lényeges részében nem is tan, hanem módszer. Ha a tant, a tételes részt nézzük benne, hajlandók leszünk Cartesiust valami elkésett skolasztikus filozófusnak tartani, ám ha módszerét vesszük szemügyre, legott előttünk áll az újkori tudomány tipikus embere: a kutató, a tudományos fölfedező.

A skolasztikus, épp úgy, mint Aristoteles, a tudományt nem új igazságok fölfedezésében, hanem a meglévő tudáskincsnek a rendezésében, összefüggéseinek a feltárásában látta. A micsodá?-ra válaszolt, de a miért?-tel adós maradt. Ezért nagy Aristoteles és a skolasztikus a meghatározásokban; egy fogalom alkotó elemeinek a feltárásában és a tételek rendjének megvilágításában. De ha azt kérдем tőle, miért van mindez így, ahogyan van, vagy hallgat, vagy az isteni világtervre hivatkozik. Ezért a skolasztika kész és befejezett rendszer, *philosophia perennis*, amely idegenkedik a változástól, a cartesianizmus azonban új igazságokat akar megismerni és lépésről-lépésre haladva, reméli ezeket elérhetni.

Nem véletlen az, hogy Descartes, noha egész érdeklődésével az új felé fordult és idegenkedett a multon, a történeten való rágódástól, szinte minden fontosabb művét egy-egy történésnek, egy folyamatnak az alakjában írta meg. A módszerről szóló Értekezése (*Discours de la Méthode*) szellemi önéletrajz, ahol szabályokról igen kevés szó esik, — a metafizikai problémákról szóló Meditációi velük való küzködéseinek megragadó elbeszélései — s töredékben maradt munkája, a *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* párbeszédes formában szintén az igazság megvilágosodásának útját írja le. Csak külső kényszerrel volt

rávehető, hogy meggyőződését tételek rendjébe foglalja a Filozófia Elveinek (*Principes de la Philosophie*) lapjain. Mindig mintegy példát akar mutatni arra, hogyan jutott el önmaga az igazsághoz, de nem kíván velük olyan dogmatikus szabályokat felállítani, amelyek egyedül alkalmasak az igazsághoz való elvezetéshez. Az elme kutató útjának illetően föltárásában, az igazságkereső munkának a megmutatásában az új gondolkodás dinamikus jellegét hangsúlyozza. Az új igazságokat kereső és alkotó észnek a természetét mutatja be s ezt szívesen állítja szembe a régi gondolkodásnak sztatikus, rendszerező természetével.

Híres kételkedése sem az ismeret lehetőségében vagy érvényében való kétely, hanem az elme dinamikus mozgásának a kezdete. Hogy az igazságot kereső tudósnak egyszer az életben mindenben kételkednie kell, az nem jelent mást, mint azt a követelményt, hogy annak, aki az igazságot keresi, szakítania kell minden hagyományos és másoktól tanult tudással. Meg kell tisztítania elméjét minden rátapadó elfogultságtól és balítélettől. Magára kell maradnia és az ártatlanság tisztaságával kell odafordulnia a dolgokhoz, mert az igazság csak így leplezi le magát előtte. Csak az a tudás lehet rám nézve meggyőző erejű, amit én magam szereztem meg. Ami az én legbenső és őszinte kutatásom eredménye. Amit a magam elméje erejével önmagam szereztem meg és hódítottam el a titokzatos ismeretlentől. Ime, ez teszi Descartes-ot izig-vérig modernné és újkori emberré. Nem a tanultság, nem a meglévő tudásnak megszerzése, hanem az állandó és szakadatlan keresés az ideálja. Az útnak és nem a célhoz érésnek a szerelmese, mert minden cél újabb feladatokat tár fel előtte. A végtelenbe tör és nem kíván egy lezárt körbe bezárkózni. A kétség tehát neki az elme felszabadulása. A bizonytalanságból való szabadulás kezdete. Elindulás a maga útján. Az önismeret legelső lépése, melyből a legnagyobb bizonyosságnak kell születnie. Szakítás ez a közfelfogással és merész szembenézés az előtte meredő problémával.

Ezért nem töri a fejét azon sem, hogy mi az igazság. Nem akarja ezt meghatározni, mert olyan elemi ténynek tartja, amelyet — mint egy Mersennehez 1639. október 16-án írt levelében írja — az ember csak elhomályosít és zavarossá tesz, ha meg akarja határozni, ahelyett, hogy megvilágítaná. Az ilyen östényekről, *simplex natura*-król azt tartja, hogy az ember legott megérti őket, ha rájuk gondol. Az ész természetes mozdulattal felismeri azokat, s példának hozza fel, hogy aki pl. fel-alá jár egy teremben, jobban megérteti a mozgás mibenlétét, mint aki azt mondja róla, hogy az *est actus entis in potentia prout in potentia*. Így van az is, aki az igazságot a gondolat és a tárgy megfelelésének mondja, mert ebben a meghatározásban a kérdések légiója foglaltatik, s egyhelyben való topogásra kényszeríti azt a gondolkodást, amelynek nem ez a feladata, hanem a továbbb'adás új meg új feladatok felé. A gondolat és tárgy megfelelésén töprengő elme

könnyen bennragad a kétely saráiban. Descartes pedig nem szkeptikus gondolkodó, már csak azért sem, mert meg van róla győződve, hogy van igazság, s ennek megismerése az elme számára lehetséges. Minden gondolat, amely valamit állít, vagy igaz, vagy téves. De nem a gondolaton túl, hanem magán a gondolaton kell meglennie annak a felismerető jegynek, amelynek alapján az elme önmaga dönthet afelől, hogy igaz vagy téves állítással áll-e szemben. S ezt a jegyet Descartes az állítás tiszta és világos voltában (*clara et distincta ratio*) véli megjelölhetni. Igaz mindaz, ami annyira tiszta és világos, hogy nem tudom magamtól elutasítani, — aminek az igazságát nem tudom tagadni, mert ha ezt tenném, elmém önmagával kerülne ellentétbe. Az észnek ez a benső bizonyossága teszi Descartes-ot racionalistává, aki az igazságot *a sola rationis luce*, egyedül az ész világossága által látja eldönthetőnek.

Mint hogy pedig a „világon semmi sincs jobban elosztva az emberek között, mint a józan ész“ (*bon sens*), egy kis fáradtsággal mindenki képes az igazság megismerésére, ha van kedve és bátorsága ennek a józan észnek a használatára. Ezzel Descartes minden egyes embert mintegy arra bátorít, hogy álljon a maga lábára és a tudományban ne kövessen tekintélyeket és ne higgyen másnak, mint egyedül az észnek. Hangsúlyozottan mondom, hogy a tudományban, mert a hit és az erkölcsi élet területén Descartes maga sem ajánlja a tekintélyeknek illetén elvetését, lévén ezeken a területeken az ész maga is erőtlén és botladozó. Bölcselőnk tisztában van vele, milyen lelki és erkölcsi anarchia származnék abból, ha az észet úrrá tennők ott is, ahol az maga sem láthat világosan. A tudományban azonban a cartesianus-módszer valóban felszabadítóan hatott, mert elvi alapokra állította és betetőzte azt a kezdeményezést, amely a laikus gondolkodásnak az egyházi és más közösségi kötöttségből való feloldására törekedett, s Cusanusnál, Galileinél és Keplernél próbálkozott érvényesülni. Cusanus a laikus (Ydiota) tudós tudatlanságát, Descartes a XVII. század *honnéte homme*-jának józan eszét juttatta szóhoz a tudományban Aristoteles és a skolasztika hagyományos tudományával szemben.

Mikor Descartes az igazság dolgában így a benső meggyőződés, a tiszta és világos belátás mellett döntött, kétségtelen, hogy a középkor sokszor hangoztatott objektivizmusa helyett a szubjektivizmusnak nyitott tért. Ez a szubjektivizmus azonban nem az egyénnek, hanem általában az eszes embernek, sőt magának az észnek a szubjektivizmusa, ha ugyan ez a mindenkire egyformán kötelező és azonos ész szubjektívnek mondható. Inkább azt kellene mondanunk, hogy a cartesianizmus a platoni idealizmusnak a megújítása annyiban, hogy az igaz ismeretben, a tiszta és világos gondolatban magának a létnek legbenső valóját véli megragadottnak. Csakhogy míg Platonnál a fogalom és a tárgya, melyre a fogalom vonatkozik, egymástól különbözők,

addig Descartesnál a fogalom és a benne megismert tárgy azonosak. A fogalom a dolognak mintegy az elmeszerű, a tárgy meg a valóság-szerű formája. Mint a *Principia* II. részének 8. fejezete fejtegeti: a nagyság nem különbözik attól a dologtól, ami nagy, és a szám a megszámlált dolgoktól, mert csupán a mi elménkben van meg ez a különbségtétel. Vagy, mint mondja: *Quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus*. Ami más szóval annyit jelent, hogy az anyag pl. nem a térben van, hanem maga a tér. S minthogy a tér az ész számára a kiterjedés, az anyagi valóság más szóval a kiterjedt valóság. A tér törvényei, természete pedig matematikai szerkezetű, az anyagi világnak is matematikai szerkezetűnek kell lennie az anyag és tér, illetve a kiterjedés azonos-sága következtében. Descartes metafizikájában tehát az ideális és reális valóság nem válik el egymástól, a kettő egymással azonos, csak észbeli és érzéki aspektusukra nézve lehet köztük különbséget tenni. Így lehetnek a matematika észtörvényei magának az anyagi természet-nek is törvényei, s ne csodálkozzunk rajta, ha Descartes azt mondja: *Apud me omnia fiunt mathematice in natura*, — nálam a természetben minden matematikai módon történik.

Nagy lépés volt ez Platonnal szemben, mert a görög filozófusnál a matematika még csupán a tárgyak egy csoportjára: a számokra és alakokra volt érvényes, most Descartes ezt az érvényességet az egész érzéki valóságra, tehát a hangokra, a fényre, az égitestek mozgására, stb. stb. kiterjesztette. Mindezekre nem egyszerűen alkalmazta a matematikát, hanem ezeket matematikává tette és vele a Galilei kezdeményezte természetmagyarázatnak végtelen perspektívát nyitott. Ő maga is tisztában volt vele, hogy más és több matematika ez, mint a régieké volt, — *mathesis valde diversa a vulgari nostrae aetatis*, mint mondja — bár sejtelve sem volt róla, hogy hova fog ez a methodus fejlődni, s hogy hamarosan nemcsak a bizonyosságot, hanem még a valószínűséget is ki lehet majd fejezni a matematikai kalkulussal. Minden esetre nem mondunk vele nagyot, ha azt állítjuk, hogy az észnek és a valóságnak, matematikának és természetnek eme benső azonosítása miatt a cartesianizmus egy a modern természettudomány szellemével. *Toute ma physique n'est autre chose que géométrie*, — egész fizikám nem egyéb, mint matematika, — ezt nem csupán Descartes, hanem az utolsó háromszáz esztendő minden valamirevaló fizikusa elmondhatta volna magáról.

Descartes azonban sohasem esett abba a túlzásba, amibe Spinoza, hogy t. i. a lelki életből, az érzelmekből és akarásokból, sőt a természetfölötti világból is az anyagival egy lényegű és azonos természetet, s ennek alapján matematikát csinált volna. Nem volt barátja a filozófia és a vallás, a tudomány és az erkölcs összekeverésének. Cherbury Herbertnek az Igazságról (*De Veritate*) írt könyvét olvasva azt írja róla

Mersenne-nek: eleinte sok nagyon jót talált benne, de aztán „minthogy úgy láttam összekeverni a vallást a filozófiával, ez pedig teljesen ellemre van (cela est entièrement contre mon sens), nem olvastam végig a könyvét“. (1639. augusztus 27.) Descartes világosan látta, hogy a matematika belső mivoltánál fogva csak térbeli valóságról adhat felvilágosítást; más valóságról, amely nem téries természetű, legyen az akár Isten, akár lélek, nem mondhat semmit. Az ész azonban, minthogy maga is más, mint amit megismer, önmagára eszmélve az ilyen nem térbeli valóságok létére is, ugyancsak a maga erejéből ráésmélhet. De ezek benső alkatáról a matematika semmit se mondhat. Inkább maga az ész jellemző rájuk nézve. Ezen a nyomon elindulva teszi aztán meg bölcseink a lelket gondolkodásnak, amin megismerést, érzést és akarást egyaránt ért, sőt Istenben sem lát egyebet, mint ugyanezt a valóságot a tökéletesség fokán. Ő a tökéletes teremtető Értelme és erkölcsi Akarat.

Lélek és Isten azonban túl vannak a természet körén. Az ember tudomásul veheti, ami felőlük az emberi észben közöltetik, ami tiszta és világos igazságként róluk felfogható, de ez a szféra az értelem kutatásának nem lehet tárgya. Ime, ezért nem kutathatjuk azt sem, hogy mi az igazság. Erre is csak rábukkan az ember, de nem a maga műveként hozza létre.

A *regnum naturae* és a *regnum gratiae* megkülönböztetése tehát Descartesnél is éppen úgy megvan, mint a skolaszitikában. Csakhogy nála az egyik nem hajlik át a másikba. Nincs mód a téri valóságnak a gondolkodó lélekkel való elegyedésére. Ez által az ember, mint akaró, tevékeny valóság tisztán a természet világára van szorítva: itt van az a terület, ahol mintegy Isten művét folytathatja. A Filozófia Elvei is főleg az anyagi dolgokról, a látható világról és a földről szóló mű; a láthatatlan valóságnak aránylag kevés hely jut benne.

Descartes ugyanis a gondolkodást a cselekvéstől elválaszthatatlannak tartja, — a cselekvés pedig az embert a földhöz és a testhez köti. Ezért azonban Bacon *scientia propter potentiam* jelszavát, ezt az angolszász pragmatizmust még nem vallja. A tudást önálló értéknek és a cselekvésnél eredetibb valaminek nézi, de éppen a benne élő dinamikus lelkeségnél fogva meglátja azt is, hogy minden tudásból cselekvő akarat fakadhat. Nem merül el a tiszta teóriában, hanem ebből akar haladni a gyakorlat felé. Azért vagyunk emberek, hogy gondolkodva cselekedjünk. A cartesius módszer ennél fogva a praktikus élet felé mutat. A *regnum hominis*, az embernek a természetben való diadalma Descartesnak is kedves gondolat, s nem felejtí. hogy a tudás a természet uraiva (maîtres et possesseurs de la nature) tehet bennünket.

Természetnek és erkölcsnek, anyagnak és léleknek, immanensnek és transcendensnek ez az éles elkülönítése, a gyakorlati törekvésekkel párosultán végre odáig vitt, hogy az újkori ember teljesen a jelenvilág, a természeti valóság felé fordult és a természetfölötti szféra nem érde-

kelte többé. A teológiai és metafizikai érdeklődés elsorvadt bennünk, s aki Nyugaton tudományt mondott, azon csak matematikát és természettudományt értett. Egyéb tudás pusztá tanultságként, érdekességek tárházaként szerepelt. Ez a cartesianus tudomány pedig a világ-mechanizmus eszméjét segítette diadalra. A természet a mechanika törvényei szerint működő géppé lett a szemünkben. A cartesianus módszer idegenül nézett az élő organizmusra, mert csak azt értette meg belőle, ami abban gépszerűen felfogható. Jellemző, mennyire megkapja Descartes-ot a vérkeringésnek Harvey által történt fölfedezése, — úgy érzi, hogy ezen a ponton vonulhat be az organikus életbe is a mechanika magyarázóul.

Itt egyúttal rátapinthatunk a cartesianizmus gyengéire is. Az élet, s különösen a tudat jelenségei túlnőnek a mechanisztikus világ-magyarázaton, a cartesianus természettudományon. Kedvükért Descartes kénytelen volt tovább menni és az organizmus szemléletéből kinőtt aristotelesi és skolasztikus metafizika ösvényeire lépni. Csakhogy akkor hűtlenné kellett válnia önmagához. A természet megismerésében egyenes út vezet logikájából a fizikába, a tudat bizonyossága a létről is megbizonyosít. Hiszen ez a *Cogito sum* értelme. A metafizikában azonban éppen a természetre nézve új bizonyosságra van szükség: a *Cogito a veracitas Dei* váltja fel. Ha előbb a külső világ létezése bizonyos volt előttem, mert ezt a tiszta és világos megismerés igazolta, a metafizikai síkban már maga ez a létezés, tehát az előbb felismert igazság válik problematikussá, bizonytalanná, s gyenge vigasztalás számomra, ha a természet valóságát csak azért fogadhatom el, mert az igazságos Isten nem tűri, hogy erre nézve tévedésben éljek. A természetet és a valóságot állító gondolatot ugyanis Isten alkotta, s tévedés csak a magunk alkotásaiban lehetséges, gondolkodásban és tettekben egyaránt.

A cartesianizmus tehát mint rendszer, nincsen egyoldalúságok és zökkenők nélkül. Túlságosan a jelenvilág felé fordul és elhanyagolja a transcendens szférát. Szétszakítja egymástól a testet és lelket, a természetet és szellemet, holott, ha másutt nem, az emberben ezek mégis csak találkozhatnak. A jövőre nézve azonban Descartes tévedései is termékenyeknek és elmemozdítóknak bizonyultak. A matematikus és természettudós Pascalt Descartes egyoldalúsága lázította föl, hogy annál nagyobb hévvel vesse magát Isten és az erkölcsi ember megismerésére. Melebranche és Berkeley Descartes fizikáját akarták szorosabban hozzákötni a metafizikához. Spinoza össze akarta olvasztani azt, amit Descartes szétválasztott és a metafizikai módszert a metafizikában is használhatónak látta... S Descartes kezdeményezése nélkül Kant sem eszmélhetett volna rá az ismeretelméletnek szükségességére.

De legnagyobb tette mégis az volt, hogy az újkor emberét a maga lábára állította és bátorságot öntött beléje, hogy a saját szemével nézzen szembe az őt nyugtalanító problémákkal. Ezáltal lett a gondo-

lat hőse és az újkori tudomány protagonisztája. Vele egy új tudóstípus jelent meg a világban. Joël figyelmeztet rá (*Wandlungen der Weltanschauung* I. 460): olvassuk meg, hányszor használja Descartes a Discours-ban és a Meditációkban az „én“ szót, s meg fogunk lepődni, hogy ily rövid szövegben mily sokszor fordul elő. Valóban Descartes-tal egy új, egocentrikus korszak kezdődött a filozófiában és a történetben egyaránt, mely az emberi elmét állította a régi kosmocentrikus és teocentrikus gondolkodás tagadásával a középpontba, s ez igazán a cartesianizmus. Műve az emberi elme dicsősége és tévedései az emberi elme gyöngeségei.

Halasy-Nagy József.

Hozzászólások:¹

Descartes alakját és módszerének jelentőségét talán még alaposabban megismerjük, ha nemcsak az általános filozófiatörténet keretébe állítjuk azokat, hanem figyelembe vesszük a speciálisan francia fejlődés belső törvényszerűségeit is. Mikor ugyanis Descartesról hallunk, sohasem szabad felednünk, hogy ő éppen — és nem véletlenül — a „grand siècle“, a francia klasszicizmus fénykorának szülötte volt. Mikor a „Discours de la Méthode“ megjelent, még javában folyt az elkeseredett polémia Corneille „túl merésznek“ ítélt első nagy tragédiája, az előző évben bemutatott *Cid* körül, s mikor a *Traité de la Passion* íródott, Pascal éppen első megtérésének roppant revelációit élte át. Fel kell tennünk tehát a kérdést: milyen száák fűzik Descartes-ot szűkebb hazája, a francia XVII. század szelleméhez?

E problémára a francia szellem-történet kutatói még nem adtak egészen egybehangzó feleletet. A régebbi, de még ma is gyakran olvasható felfogás szerint a francia világosság, a híres „clarté“ kultuszát maga Descartes teremtette volna meg. Így tehát Descartes-nak az előadó úr által is említett igazság-kritériuma, a „quod clare et distincte percipio“ elve egyszerűen azonosítható lenne — legalább is belső lényege szerint — Rivarol híres mondásával: „Ami nem világos, nem francia.“ Egy másik — s valószínűleg sokkal jogosultabb — nézet viszont azt vallja, hogy „nem Descartes volt az, akinek a franciák világosságeszményüket köszönhetik, hanem ő is csak egy általános, tőle függetlenül kezdődő szellemi áramlatnak egyik reprezentatív tanúsága“ (Eckhardt S.: A francia szellem. 218 l.). Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a ratio intuitív erejének descartes-i kultusza szinte szükségszerűen éppen abban a korban sarjadt ki, amikor a XVI. század kanyargós, ki-

¹ Bencsik Bélának a vitán elhangzott hozzászólását, tartósabb távolléte, valamint technikai, postai akadályok miatt, sajnos, nem sikerült idejében megszerezni. A lap megjelenését tovább fenntartani nem lehetett, ezért a vitát B. érdekes hozzászólása nélkül vagyunk kénytelenek közreadni.

térőkkel és közbevetésekkel túlterhelt francia körmondata Malherbe-en és Balzac-on át a klasszikus „style linéaire“ kissé szárazon logikus simaságáig tisztult s mikor a tipikusan francia optimizmus minden téren oly világosan áttekinthető, racionális világrendet igyekezett teremteni, mint aminő Le Nôtre versailles-i kertje, ahol egy pontból, a Napkirály terraszáról mindenfelé ellátni a nyílegyenes, vonalzóval húzott allékon át. Éppen abban a korban, amikor Descartes az önmagára eszmélő ész hideg világosságát vetítette Montaigne-nek bonyolult és gazdag életélményébe, a francia szellem minden téren egyaránt arra törekedett, hogy az élet természetes zűrzavarát merőben önkényes, racionális vonalakkal húzza keresztül.

Descartes tehát — bár stílusa még magával hozza az előző kor némely nehézkességét — már a „clarté“ francia kultuszának filozófiai képviselője. Ezen túl azonban — úgy véljük — specifikusan francia szempontból még szélesebb távlatokba állítható.

Maritain, a modern francia neoskolasztika egyik legkiválóbb képviselője, Descartes-ot a „Trois réformateurs“ ciklusba helyezte, Luther és Rousseau közé. Szerinte Luther az egyéniség, Descartes az ész, Rousseau pedig a természet és az érzelem felszabadítója.

Mi is egy tryptichon felvillantásával szeretnénk Descartes-ról alkotott képünket teljesebbé tenni. Ha azt vesszük figyelembe, hogy Descartes is a nagy önelemző franciák fajtájából való s lényegében véve a középkor óta hagyományos „analyse psychologique“ racionalista továbbfejlesztője, akkor egyszerre két másik lélekűbűvár fogja közre Corneille nagy kortársát: az egyik Montaigne, a másik Pascal.

Montaigne egész világát az teszi érdekessé, hogy az élet minden területére elkalandozó, humanista tapasztalásszomjtól hajtott eszmefuttatásait mély szubjektivizmus hatja át. Montaigne írása mindig egocentrikus, de rokonszenvesen az: valóságos izgalommal figyeljük Montaigne vallomásait abból a korból, amikor már nálunk is kezdenek felkődni az első írói egyéniségek. Montaigne egész lényege introspekció. Mint maga mondja: „Chacun regarde devant soi: moi je regarde dans moi. Je me considère sans cesse, je me contrôle, je me goûte... Moi je me roule en moi-même.“ Nem önkínzás ez, hanem szinte esztétikai élvezet: mint négy századdal később Proust, Montaigne is azt élvezi, mint fedezi fel önmagában, tapasztalataiban és emlékeiben a végtelen világot. Azt a végtelen világot, melyet ugyanakkor Rabelais, a nagy kortárs, goliardikus életörömmel festett hatalmas freskóba.

Descartes kiindulása is szubjektív: a *cogito*-elv első személye határozottan erre mutat. Descartes introspekcióját azonban szellemi háttérként nem a szabad csapongásra hajlamos XVI. század veszi körül, hanem a klasszikus mérsékletet és fegyelmet parancsoló, stilizált elvontságra törekvő s éppen ezért világos XVII. Éppen ezért Descartes felfedező útja nem az élet zűrzavarához vezet, hanem az ész reflektor-

fényéhez, mint egyetlen lehetséges rendező elvhez. A szubjektivitás általában véve latenssé válik: a legegényibbnek hitt szenvedélyek is pusztá mechanizmussá rendeződnek, s ezzel elhatalmasodik az az „impassibilité“, mellyel nemcsak a Parnasse költői álcázzák majd forrongó romantikájukat, hanem amely a racine-i „klassische Dämpfung“ lélektani alapja is.

A francia lélekelemzés hagyományát már Descartes élményével gazdagodva örökölte Pascal; az ő irodalmi megfelelője azonban nem Corneille, akinél — mint Descartes nál — a hősök alapsajáttsága mindig a „lucidité d'esprit“, hanem Racine, aki antik tragédiákat is a pascali janzenizmuson át teremt modernné. Pascal lényegében véve ugyanazt a törést látta meg Descartes rendszerén, melyet az előadó úr vett észre, s ezért volt elégedetlen azzal a szereppel, melyet Descartes rendszere az isteni akaratnak szánt: „Je ne puis pardonner à Descartes“ — írta Pascal a *Pensées* vége felé —; „il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu“. Pascal, vallásfilozófiai célkitűzéseinek hevületében, úgy látszik érezte már, hogy Descartes öröksége fogja a francia forradalom oltárára emelni a Raison, s ezért mondta Touraine nagy filozófusáról, a „clarté“ s a „certitude“ nagy keresőjéről, a leglesújtóbb ítéletet: „Descartes inutile et incertain.“

*

S most befejezésül még egy megjegyzést, mely egészen más gondolatkörbe vezet. Mi, magyarok, legyünk büszkéek arra, hogy a cartesianismus felvilágosodottságának kultuszát nagyrészt mi közvetítettük a nyugati fejlődéstől a legújabb időkig elszakadt Délkelet-Európa felé. Ebben az összefüggésben legyen szabad utalnom arra az eddig kevésbé ismert körülményre, hogy Havasalföldön, a XIX. század elején, Descartes felfogását elsőnek az erdélyi származású és magyaros kultúrájú Erdélyi László (Vasile Erdeli v. Ardeliotul) hirdette, s hogy ugyanő volt az első román filozófiai vita hőse, szembeszállván az ugyancsak Erdélyből kivándorolt Lazăr György (Gheorghe Lazăr) kantianus magatartásával. Azoknak, akik kétségbevonják a magyar kultúra sugárzóerejét, legyen szabad figyelmükbe ajánlanunk ezt a kis tényt is. Délkelet-Európa filozófiai érdeklődésének történetéből.

Gáldi László.

*

A descartes-i bölcséletet a filozófiatörténészek majdnem kivétel nélkül a középkor és az újkor választóvonalának tartják. Ezt nem cáfolja az sem, hogy az újkorban még mindig találkozunk skolasztikus bölcselőkkel és a középkorban is felfedezhetők modern gondolatok. Az

akarata ellenére forradalmár Descartes — mint azt a mélyen tisztelt előadó úr oly találóan jellemezte — tanításaiban elkésett skolasztikusnak látszik, módszerében, szellemi fegyverzetében mégis újat, forradalmi, „újkori“ hozott magával. Ez a megállapítás azonban nem teljesen kézenfekvő, hisz Descartes bölcséletében megjelenő, az újrakezdést jelző alapszólam, a mindenben való kételkedés már Szent Ágostonnál teljes tudatossággal felszínre kerül. Még tovább menve — Descartes-ot éppen úgy mint Szent Ágostont a kételkedés kilátástalanságából csak Isten egzisztenciájának bizonyítéka tudja kimenteni. Így újra kérdezhetjük, mi az, ami a descartes-i filozófiában új, mi az, ami sem az ókori bölcselőknél, sem a középkorban, sem a módszert nagyrabecsülő Bacon-ben nem volt meg. Ez pedig nem más, mint Descartes-nak sajátos állásfoglalása az ismerettel szemben. Érti, hogy nem a régi hagyományos utakon, a tekintély mankóival vagy az önmagábafeledkezett ész tekervényes játékaival, hanem valamilyen más eszközzel, más lelkülettel, más varázsigével lehet csak az igazságot megszólaltatni. Ismételjük, Descartes nem nagy a kételkedés módszerében, ez megvan Augustinusnál is; nem eredeti az igazságot Istenre építő felfogásában, ezt valja az egész patrisztika és skolasztika; eredeti és valóban nagy egyedül abban, hogy az igazságot saját erejéből kísérte meg feltárni. „A semmiből egy új módszert, helyesebben egy új állásfoglalást teremtettem“ — mondhatta volna az újkori ember minden büszkeségével, a saját önállóságában való bízás minden erejével, ha lázadása, az eddigieknek hátatfordítása nemcsak terv, szándék, a kutatás jövő útjának előre megérzése, hanem minden területen komolyan véghezvitt reform lett volna. Mi sem állt Descartes-tól távolabb, mint erőszakosnak, radikálisnak lenni. Cassirer a Descartes-ról szóló nemrég megjelent munkájában írja, hogy Descartes kerülte a konfliktusokat, kerülte az egyházzal való összetűzést, és az ovidiusi „bene vixit qui bene latuit“, vagyis „boldogan élt, aki elrejtözve élt“ elvet választotta a maga számára. Így érthető az is, hogy a *Principia Philosophiae* című munkáját, amelyben filozófiájának rendszerezését adja, eredetileg a skolasztika ellenirátának szánta, és kezdetben *Summa Philosophiae* címen szándékozott kiadni. A békés Descartes harciassága azonban nem formálódott tétté.

Az újra, az eddigi tanítások helyett jobbra törekvő Descartes már nem akart a középkori filozófia szinte megingathatatlan két pillérére, a hitre és a tekintélyre támaszkodni, hanem a gondolkodásnak új elvét a józan észben tűzi ki. A hit és a tekintély után a józan ész valóban az az ismert fejlődéstörténeti szakasz, amely százötven évvel később a kritikában hág magasabb polcra.

A józan ész azonban nem meri teljesen magárahagyni, hanem kijelöl számára módszeres elveket. A *Discours de la Methode* négy ilyen elvet mutat be, amelyek irányításától a tudományos kutatás

termékenységét várja. Mit jelent ma számunkra ez a négy szabály, ma 300 évvel később, a tudománynak szinte összemérhetetlenül magasabb fokán, mint az akkori volt. A filozófia nem hic et nunc szabályokat óhajt megállapítani, hanem az örök igazság felé vezető utat keresi és így a mai tudománynak az önállóságra törekvő újkori módszertani szabályokkal való egybemérése megengedhető feladat.

Az első szabály szerint ne tartsunk semmit sem igaznak, amit nem tartunk evidensen magától értetődően igaznak, vagyis csak az igaz, ami minden kétséget kizáró világossággal és határozottsággal (*clare et distincte*) az. Ez a szabály már nem fogadja el a tekintélyt alapnak, hanem minden bizalmát a józan ész világos és határozott látásába helyezi. Világosan és határozottan látjuk, hogy a Nap keleten kél és Nyugaton nyugszik. Világosan és határozottan látjuk, hogy a vízbe dugott pálca nem egyenes, hanem megtörött. Világosan és határozottan látjuk, hogy a víz valami egészen más, mint a légnemű testek, hidrogén és oxigén, és mégis az igazság ezekkel a határozott és világos belátásokkal ellentét: Talán igazságtalanok vagyunk Descartes-tal szemben, ha ilyen tapasztalati példákat hozunk fel, hiszen Descartes racionalista, és a mintatudomány számára a matematika. De onnan is vehetünk példát. A világosan és határozottan igaznak tartható euklidesi axiómák egy tágabb axioma-rendszer speciális esetei. Nincsen olyan matematikai vagy geometriai tétel, amely ránézésre határozottan és világosan igaznak tartható. Így például az axioma-rendszernek, amelyet a matematika tételei közül a legszilárdabbnak kellene tartani, bizonyos kritériumokat kell kielégíteni és ezek között nem is fordul elő a határozott és világos belátás kritériuma. A tapasztalat, de még a matematikai tételek igazsága is jelentéssz összefüggések, logikai és valóságos előzmények és következmények, besorolhatóságok és realizálhatóságok függvénye. Visszatérve Descartes-hoz, mondhatjuk, hogy csak az önállóság lehetőségétől elkápráztatott újkori ember találhatta meg a józan észben és ennek két attributumában, a világosságban és a határozottságban az igazság kritériumait. Mi jól tudjuk, hogy a legtöbb kutató a sötétségben határozatlanul bolyong és a világos és határozott látás nem lehet általános kritérium, mert csak igen keveseknek adott meg.

A második módszertani elv, hogy a nehéz problémát lehetőleg részeire bontsuk szét. Ez az elv felfedezhető javított formában a kísérletezés klasszikus elvei között is ilyen alakban: a keresett jelenség feltételeit elkülönítetten kell változtatni. Itt a részekre való felbontásnál csak arra kell vigyázni, hogy a feldarabolásnál a keresett jelenség specifikumát ne sértsük meg. A képzetekre, vagy csupán feltételes reflexekre feldarabolt ember már nem ember és ugyancsak nem értjük meg az embert, ha környezetétől, előéletétől megfosztva vizsgáljuk.

A harmadik elv szerint az egyszerűtől a bonyolultabb felé, a

könnyűtől a nehezebb felé kell haladnia a kutatásnak, és végül negyedszer a felsorolásnál teljességre kell törekedni. (Semmit se hagyjunk el, ami valamely tárgykörhöz tartozik.) Ez a két utóbbi minden ízében racionalista elv kissé túlzott igényekkel lép fel, mintha mindig *more matematico* vagy *more pedagogico* az egyszerűbből a nehezebb felé lehetne haladni, és mintha minden esetben meg lehetne állapítani, hogy valami egyszerű vagy bonyolult, hogy valami könnyű vagy nehéz, hogy valami elem vagy összetett-e. A teljességre törekvés is inkább csak utópia, hisz amit ma teljesnek tartunk, az holnap hiányossá válhat s amit ma kiegészíteni törekszünk, egy más összefüggésben önmagától egészíthető ki.

A descartes-i módszertan, amely első tételében igen alacsony, harmadik és negyedik tételében igen magas követelménnyel lépett fel a kutató gondolkodással szemben, mégis termékeny volt. Az elrejtőzött Descartes (*bene vixit qui bene latuit!*) bölcselete mégis korszaknyitó és korszakirányító volt. Nem tanításainak, egyes tételeinek, módszertani kijelöléseinek igaz vagy nem igaz, helyes vagy helytelen volta miatt, hanem egyedül azért, mert hitte, hogy az ember a problémákat elsősorban saját erejéből oldhatja meg, és ennek terhére csak a végső alapoknál, az egzisztencia legvégső gyökereinél adhatja át egy nála magasabbrendű szellemi létezőnek.

Lehner Ferenc.

*

Descartes körül még ma sem csillapodott le a vita. Vannak, akik benne a francia szellem megalapozóját látják, mellyel szemben az új, a mai népek csak most merik felemelni a hangjukat. Descartes tehát mindenfelől még a francia gondolat imperializmusának is az „atyja“, amiért a mai, korszerű „anti-kartézianizmus“ feladata, hogy a jobb belátás, a szabadabb szemlélet elől az akadályokat eltakarítsa.

Mindenesetre van ebben a törekvésben helyes is. A kartézianizmus olyan felfogást dédelget, mely ma már nemigen felel meg tapasztalatainknak. Csupán tudnunk kell, Descartes hiedelme nemcsak Descartes tévedése, nézetében osztozkodtak Európa szellemiségének legjobbjai, sőt minden helyes sejdítés mellett — „anti-kartézianista“ kortársaink is.

Ugyanis, ha a lényegben akarunk megkülönböztetést tenni, akkor a racionalizmusnak az igazságról vallott felfogását kell szemügyre vennünk. A racionalizmus szerint minden igazság „aranyigazság“, mely gazdagabbá, tehát végeredményben boldogabbá is tesz bennünket. A racionalizmus szerint minden igazság szükséges igazság is, valahogy úgy, aki a fillért nem becsüli, az a nagyobb summát sem érdemi. S mert az igazság „aranyigazság“, állíthatta tehát Descartes, hogy egészen mindegy, kinek kezéből kerül elénk az igazság, hogy a pénzverde számlálja ki elénk aranyát, vagy pedig a paraszt kaparja ki az erszényéből.

Nem nehéz belátni, hogy vannak igazságok, melyek egyáltalán nem jelentik számunkra a talált kincs boldogságát. Így ha valaki egy sötét órájában rájön, hogy az életét elhibázta, helyrehozhatatlanul elrontotta, vajjon úgy fog-e tenni, mint Gay-Lussac, aki egyik felfedezésére örömeiben táncra perdült a laboratóriumában? Más a tudomány tanítása és más az élet leckéje. Nietzsche szerint a tapasztalatok mindig rossz tapasztalatok. A pszichológia „vívmányai” mindig a rászedett szív keserű kiábrándulásai. A tudomány csarnokából persze mindig emelkedett hangulatban léphetünk ki. Emlékezzünk csak! A matematikusok hosszú időn át abban a hitben ringatták magukat, hogy minden folytonos függvény egyszersmind differenciálható függvény is. Nos, egyszer érkezett a kiábrándulás pillanata, érkezett a nevezetes nap, amikor kiderült, hogy csak egy balhiedelmet ápolgattak magukban, mert — vannak folytonos függvények, melyek mégis helyenkint nem differenciálhatók. Azóta, mint tudjuk, minden matematikus lehorgasztott fejjel, elkomorult arccal rója az útjait, akár Hamlet az emlékeztető éjszaka után, amikor meggyilkolt apja szelleme elárulta sírjának titkát.

Az igazságok nem mind a tudomány igazságai, nem mind — „aranyigazságok”. Az élet tapasztalatai, a pszichológia igazságai egészen más természetűek, mint a matematika felfedezései. Kiábrándulásaink eredményei másként csengnek ennek és másként annak a kezében. Közkincs csak az egyszeregy, de nem a pszichológia „vívmánya”. A pszichológia „vívmányainak” megjelelésével ér véget a racionalizmus, s kap igazi érvet az „anti-kartézianizmus”.

Persze úgy van, az ember akarja az igazságot, ha nem is jelenti az a boldogságot. Bolzano méltán kiálthatott fel megkönnyebbülten, hogy nem egy, de végtelen sok igazság van. Azonban érdemes megjegyezni, hogy az ember mégis nem a millió meg millió „mir nichts, dir nichts” igazságra vágyik, hanem csupán válaszra — néhány elodázhatatlan kérdésre. Az „igazságok nagy láncolata”, melyről Descartes — és nemcsak Descartes — azt hitte, hogy minden szükségést minden számunkra szükségést felőlel, olyan, mint minden végtelen sok tagból álló rendszer, számunkra legalább is nem égetően sürgős tudnivalók összessége.

A racionalizmus eredendő bűne, az organikus összefüggés hiánya, nem is annyira úgy értendő, hogy genetikai láncolat a megállapításai között nincs, mint inkább úgy, hogy igazságai „objektív” igazságok, azaz érdekeinkkel csak hézagos a kapcsolatuk. És aminek ma éppen tanúi vagyunk, az megint az egyén, az én szükséglete, az élet jussának a követelése.

Descartes azonban nem csupán egy leáldozóban levő világ szellemi őse, nem csupán az újabb filozófia „atyja”, hanem egyszersmind az első felseledült ember a nyugat történetében, aki kérdez és ítéletet

tart. Ez a tett kultúrkörünkön belül minden korra lekötelező erejű. Többé erről a jogról le nem mondhatunk, elhatározása nélkül mit sem kezdhettünk. Bár időközben tapasztaltabbak lettünk, noha ma már jobban ismerjük a veszélyeket, melyek a gondolkodás magányos hőseit megkönyékezik, mégis a kritikáról többé le nem mondhatunk, a látszathoz többé nem ragaszkodhatunk. A kételkedés sorsunkká vált. kötelességünké lett!

Slatinay Ernő.

*

Az előadó professzor úr kellően kiemelte Descartes alapvető jelentőségét az exakt, matematikai tudományok fejlődésére. Ezért magam részéről csak néhány kiegészítő megjegyzésre szorítkozom, főképp pedig arra, hogy egy csupán általánosan jellemzett teljesítmény konkrét tartalmát kiemeljem.

Descartes a filozófusok ama csoportjához tartozott, kik, mint Platon, Pascal, Leibniz, Bolzano, nemcsak tudomást szereztek a matematika és természettudományok eredményeiről, hanem a legnagyobb kutatók sorába tartoztak. Descartes-nak alapvető vizsgálatai voltak a matematika több fejezetében: így többek közt felismerte az algebrai egyenletek negatív gyökeinek igazi jelentését, kritériumot adott a pozitív és negatív gyökök számának meghatározására, bevezette a kitevőt stb. Felfedezései közt azonban a legnagyobb jelentőséggel az analitikai geometria megalapítása bírt. Ma, midőn az analitikai geometria alapfogalmai gondolkodásunk elemeihez tartoznak, midőn még a gyakorlat embere is folyton grafikonokkal dolgozik, nehéz kellően értékelni, hogy mit jelentett bevezetése Descartes idejében, és milyen nagy absztrakciót igényelt. Hogy egy koordináta-rendszer bevezetésével a tér egy pontját három számmal jellemezhetjük, hogy geometriai képleteknek, mint egyenes, görbe, sík, felület első pillantásra annyira különböző dolgok, mint egyenletek felelnek meg, úgy, hogy az egyenletek saját-ságaiból a geometriai képletek speciális sajátosságai és vonatkozásai is leolvashatók, annak felismerése a különböző dolgokban levő azonosságok meglátásának hallatlanul magas fokát feltételezte. Nem volt kisebb jelentősége a felismerésnek a későbbi fejlődés szempontjából sem: az analitikai geometria előfeltétele volt a differenciál- és integrálszámítás alkalmazásának, nélküle sem analitikai mechanika, mely az égi mechanikában aratta egyik legnagyobb diadalát, sem általában matematikai természettudomány nem lett volna lehetséges. Az analitikai geometria elvezetett a geometria szabadabb felfogásához, hozzájárult ahhoz, hogy általánosabb térformákat jellemezni tudjunk és lehetővé tette a tér fogalmának messzemenő, a matematika és fizika számos fejezetében alapvető általánosításának bevezetését.

A matematika fogalmai és módszerei elsősorban a külvilágra, a természet tárgyra és jelenségeire találtak alkalmazást. De nem állíthatjuk, amint az pedig széles körben el van terjedve, hogy elvileg csak

a külvilágra vagy a térbeli világra vonatkozhatnak. A matematika újabb fejlődését éppen fogalmi körének rendkívüli kiterjesztése jellemzi: a matematika tárgya nem csupán számok és geometriai képződmények, hanem más sokszor igen elvont tárgyak, mint a számfogalom különböző szempontok szerinti általánosításai, testek, csoportok, halmazok, függvények stb. A matematikai logikában, melynek ma már a filozófia szempontjából is igen jelentős eredményei vannak, pedig ítéletek és fogalmak. Bizonyos általánosított térfogalmak, melyek „pontjai” fogalmak, pl. függvények a mai matematikában, az érdeklődés központjában állanak és bizonyos kérdések tárgyalásának nélkülözhetetlen segédeszközeit alkotják.

Egy elhangzott megjegyzésre reflektálva megjegyzem, hogy nem lehet a matematikát még a különvált, diszkrét dolgok körére sem korlátozni, hiszen a kontinuum a matematikának fontos tárgya és a geometriának egy éppen napjainkban különösen virágzó fejezete a topológia, melyben a távolság fogalma nincs is definiálva és mely nem is vonatkozik nagyságviszonyokra! A topológia a szorosan vett érzékileg megadott téren kívül széleskörű alkalmazást talált más elvont területeken is és már rég ismeretes, hogy a fenomenológiai színek rendszere olyan topológiai sajátságokkal bír, mint egy testi gömb. Újabban egy pszichológus, Kurt Lewin, „Principles of Topological Psychology” című érdekes művében a topológiai fogalmaknak másnemű, értelmes, ha nem is mindig mélyenjáró alkalmazását nyújtja.

Végre Slatinay tagtárs úr megjegyzésére felemlítem, hogy vannak olyan mindenütt folytonos, de seholsem differenciálható függvények, melyek explicit megadása Weierstrass egyik nagy felfedezése volt.

Ortvay Rudolf.

*

Az előadó úr kitűnő bevezetése és az értékes kiegészítő hozzászólások éles fényt vetettek Descartes emberi és bölcselő egyéniségére és — leginkább az előadó úr és Gáldi László — nagy kortörténeti jelentőségére az újkori európai szellem kialakulása szempontjából. Amikor most eredményeinkre visszatekintek, azt a kérdést kívánom még egyszer felvetni, mit jelent Descartes bölcsellete az európai bölcsélet egész történeti alakulása számára: hiszen a rendkívül fejlett és differenciált nagy skolasztikus bölcsélet után, amelyet legutóbb tekintettünk meg, azt is gondolhatná valaki, hogy a sokban bizony kezdetleges és nem egyszer némileg naív descartesi filozófia csupán visszaesést jelent. Van abban bizonyosan visszaesés, némi filozófiai barbarizálódás is, amint a korábbi egyházatyák bölcsellete kétségtelenül filozófiai visszaesést, barbarizálódást is jelent a görög filozófia legfejlettebb, platonai és aristoteli tradíciójával szemben, bár az egyházatyák kezdetől fogva felhasználták a görög bölcsélet fogalmait újszerű filozófiai törekvéseik támogatására; hasonlóképpen Descartes is felhasznál sok

skolasztikus tanítást és fogalmat. Amint azonban az egyházatyák a keresztény szellemiség új szempontjaival gazdagították a bölcseletet, amely azután a nagy skolasztikában a görög filozófia rengeteg finomságát a keresztény eszmék szubtilis bölcséleti feldolgozására egyesítve, alkalmas és differenciált filozófiai rendszerekben bontakozott ki, úgy hoz vagy érvényesít Descartes is több és igen jelentős új filozófiai eszmét és szempontot, amely azután a későbbi bölcséleti fejlődés folyamában finomul, gazdagodik és elmélyül és a régibb bölcséleti eszmekincs nagy értékeivel is lassanként — például már Leibniznél is — termékeny kapcsolatba lép.

Az előadó úr és Lehner Ferenc hangsúlyozta, mennyire nem volt Descartes forradalmár-természet és hogy zseniális, eredeti látásra képes szelleme az újkor kialakulásának nagy korfordulójában mégis mennyire forradalmi erővel hatott. Így hatott elsősorban saját eszébe és egyéni megismerésébe vetett, szinte határtalan bizalmával: mert hiába látja Descartes még határozott és világos észbelátásaink végső igazsággaranciáját is abban a körülményben, hogy a végtelenül tökéletes Isten nem csal, bizony Istennek erre a természetére is — különben nyilvánvaló circulus vitiosusszal — saját eszének világos és határozott belátása által jön rá. Ebben a tekintetben Descartes szinte hihetetlenül vakmerő: nem azért, mert az észigazolást tartja döntőnek, hiszen az észbelátás volt a nagy skolasztikus gondolkodók számára is a *bölcséleti* — nem teológiai — igazság elfogadásának *minden tekintéllynél fontosabb*, legfőbb feltétele; hanem azért, mert Descartes arra vállalkozik, hogy az egész filozófiát egymaga gondolja végig, hogy minden más támogatást módszeresen kiküszöbölve, éppen csak saját egyéni józan eszére támaszkodva járja végig az alapvető bölcséleti megismerés óriási, évezredes fáradozással sem elegendően kivágott útját. Ebben az elhatározásban és programmban jelentkezik nemcsak a zseniális ember, hanem éppen a határtalan vállalkozókedvű újkori ember jellegzetes forradalma, amely nemcsak az egyéniség, hanem egyben az egyéni ész tipikusan új, azaz újkori magatartása, valódi szellemi forradalma volt. Ez az elindulása forradalmi Descartesnak: és amint gondolkodása így önmagára építve, újszerűen — és éppen ezért sokszor kezdetlegesen — nyitja meg a bölcselkedés számára a megismerési alapokat, úgy nyit végtelen perspektívákat is az egyéni ész segítségével való továbbhaladásra, bár önmaga azután vérbeli filozófusként zártságra, teljes rendszerre törekszik.

Ezekben tehát Descartes egészen új ember stílusát mutatja annak ellenére, hogy tanultsága skolasztikus, iránya mélyen keresztény, sőt akaratát tekintve egyenesen egyházas, bár igen erős és határozott, de sohasem agresszív individualizmus jellemzi. Ez az individualizmus egész életvitelében megnyilatkozik, amely mindig az egyéni függetlenséget kereste; és fényesen megnyilatkozik pozitív, tételes bölcséleti el-

indulásában, filozófiai kiinduló tételében, amely lényegében a személyes tudat gyökérségének és zártságának az elve: gondolkodom, tehát vagyok, azaz gondolkodó lény vagyok, és számomra minden más, az egész külvilág álom, ábrándkép lehet. Ez az elv Descartesnál még jóval szubjektívabban hangzik és további kiaknázásában is szubjektívabb, mint a szintén igen erős egyéniségű és alanyi tudatosságú Szent Ágostonnál: alapjában mélyen igaz — hiszen *önmagamnak* teljes közvetlenséggel eredetileg valóban csak én vagyok adva és minden mást csupán az én tudatvilágom közvetít — és azután az occasionalismus, a lelki folyamatsor zártságát tanító Spinoza, a monasz ablaktalanságát állító Leibniz, valamint Kant is átveszi, illetőleg folytatja. Jellemző módon Descartes tovább is következetesen, belülről, azaz belőlem — és hirdetett deduktív módszerével ellentétben reduktíve-induktíve — halad Isten megismeréséhez; de az is mély bölcséleti igazságlátás és egyúttal megint jellemző Descartesra is, hogy belőlem mindjárt Isten megismeréséhez halad előre. Itt skolasztikus és egyben misztikus vonás jelentkezik; a „belsőre“ építő racionalizmus különben is mindig közel áll a „belsőből a felsőre“ irányuló misztikához, nemcsak keresztény gondolkodóknál, hanem már Platónnál is. Bizonyos misztikus racionalizmus nyilvánul meg Descartesnak abban az alapvetően fenntartott felfogásában is, hogy a külvilág létét és megismerését számomra végső fokon csak Isten igazságszeretete garantálja: a látszólag legközvetlenebbül adott, „kézzelfogható“ valóságot is a lényegileg mélyen önmagamba zárt énemnek csupán az abból egyedül egyenesen megragadható Isten teszi biztossá. Itt is helyesen látja meg a külvilágnak csupán alanyi birtokú, azaz énem tudatvilágába tartozó *szemléleteimen* keresztül való, közvetett elméleti megragadhatóságát és ezért a tárgyi létének megismerésében rejlő elvi bizonytalanságot; de különben erősen racionalista szelleme immár sajátos fideista túlzásba csap át és eltéved, amikor a világos észbelátás igazságát is Istennek csalástól mentes tökéletességére alapítja: az igazság megragadását általában csakis magára az igazságra, mindenestre ennek Istenben lévő ősalakjára, de nem Isten csalástól mentes akaratára lehet alapítani. Descartes racionalizmusa különben igen józan és mértéktudó: hiszen ismer tapasztalati megismerést is, csupán a legfontosabb és legbizonyosabb igazságokat származtatja az észből, velünk született eszmékből bontva ki vagy vezetve le azokat; és minden megismerés *érvényének* garanciáját látja az ész világos és határozott megismerésében (az említett metafizikai isteni garancián belül); ennyiben semmivel sem racionalistább Kantnál. Racionalizmusa lényegileg összefügg nagy matematikai tehetségével és rendszeres matematikai gondolkodásával, amely — a vitából világossá vált — nemcsak a matematikát fejlesztette erőteljesen tovább, hanem az újkori természetszemlélet átfogó matematikai jellegét is döntően meghatározta. Hiszen Descartes mint fizikus is nagy, aki — valóban

már főleg deduktíve — mint óriási mechanizmust inkább matematikailag megkonstruálja, semmint megfigyeli és kikísérletezi a természetet. Zsenialitásának köszönhető, hogy mégis ezen a téren is mély belátásokra jutott: és természetszemlélete az újkori matematikai természet-tudomány számára az egyik legnagyobb és leghatásosabb példa lett.

Itt jelentkezik azonban leginkább Descartes egyoldalúsága is: a matematikai mechanizmusnak tekintett testi természet világát annyira elszakítja az önmagába zárt és sajátosága szerint szinte csak Istennel szorosabb közösségben álló lélektől, hogy a kettőt többé nem tudja szervesen összehozni. Az emberben sem, ahol pedig bizonyosan szoros egységben együtt vannak. Descartes az emberben csak összeerőlteti a gondolkodó lelket és a mechanikai törvényeknek hódoló testet: ebből a merev dualizmusából, amelyben a lélek és a test összefüggése és kölcsönhatása már szinte csak a hagyomány és a tapasztalati látszat kedvéért, de az ész és a descartesi alapelvek ellenére marad meg, raffináltan font vékony szálon lógva, ebből indul ki az újkori metafizika igazi válsága. Mert ezen a téren a nagy kontinentális bölcsélet csodálatos következetességgel lesz Descartes tanítványa, és descartesibbá válván Descartesnál, ad absurdum viszi a mester kort formáló világképét. Az occasionalismus a teljesen eltérő lelki és testi valóság kölcsönhatásának lehetőségét tagadva, a közös isteni teremttőbe helyezi összefüggésüket; és Spinoza sem csinál egyebet, amikor a pszichofizikai parallelitás egyesítő a'pját a közös isteni szubsztanciában látja, Leibniz pedig lényegében hasonlóan a lélek-test-összefüggést is a kölcsönhatásra sohasem képes monaszok istenalkotta harmonia praestabilitásában gyökereztetni. Mindez azonban a legközvetlenebb adottságnak, magának az embernek filozófiai megérthetetlenségére, szétszakítására és ezzel a Descartestól induló nagy újkori metafizika csődjére kellett, hogy vezessen. Ez nyilvánvalóvá lett a felvilágosodás korában és magával vonta a racionális metafizikával immár megbirkózni nem képes Kantnak most már a metafizika ellen forduló és azt addigi *újkori* alakjában valóban megsemmisítő kritikáját. A német idealizmus azután a lélekből fakasztott szellemben próbálja az emberi természet egységét újra létrehozni: még itt is, amikor Descartes dualizmusával ellentétes álláspontra jut, a descartesi *én* Kanton át leszármazott és Kanttól hatalmasan meggazdagított örökségével kezdi el csodálatos termékenységu szellemi gazdálkodását. Monista álláspontjának egyoldalúsága a legjobb igazolása annak, hogy Descartes merev dualizmusában is mély emberi életigazság rejtett; de éppen e dualizmus egyoldalú merevsége tette Descartes emberképét elégtelenné. Hatása azonban értékeiben és hiányaiban egyaránt rendkívüli: egyéni erejü gondolkodásmódja az újkori nagy „egyéni“ bölcséletrendszerek elindítója és kifakasztója, az újkori bölcséleti „hőskor“ kezdeményezője, a filozófiában is a mindig gyökerestől új meg új vizsgálódás csábító példája. Mindezt a hatást

a descartesi bölcsélet persze csak azért érthette el, mert szerzője korszerűsége mellett valóban *nagy* és mélyrelátó: ezért tudott hatása messzemenőleg diadalmaskodni és ezért tudta az ember potenciális végtelenségében rejlő örök emberi vonást az éppen ezt erősen átélő újkori emberben tudományosan is elugrasztani. Így megy forradalmi lendülettel és részben szakadással, de mégsem mindenkép elszakadva régi alapjaitól, bele az újkorba az új filozófia: ez érteti meg természetét, előnyeit-hiányait és ezekben gyökerező alakulási módját, sorsát is.

Báró Brandenstein Béla.

A kantianizmus.

(A M. Fil. Társaság vitaülése 1941. március 4-én.)

1. Minden filozófiának tengelye és hajtókarja: az értelem eszmélkedése önmagára. A filozofálás mélyén mindenütt meghúzódik az elcsodálkozás azon a meglepő tényen, hogy a világ dolgait gondolni lehet. Azt, ami a világban nagyban van, az értelem a maga számára, a maga módján leképezi, kimintázza. Az így nyert „értelmi elemekkel”, mondjuk egész általánosan és mindenféle szakterminusok alkalmazásától tartózkodva, az így nyert „gondolatokkal”: különböző műveleteket is végez, a gondolat belső természete szerint; és e műveletek során nyert új gondolatok, csodálatosképen, szintén összhangban vannak a külvilággal. A gondolatban megőrzött valóság valamiképpen akkor is eleven marad, amikor már maga a valóság elmúlt; a gondolatokban továbbá nemcsak a múlt jelenik meg, hanem — bizonyos korlátok között — a jövő is. Azonkívül távoli jelenségek is jelenvalóvá tehetők a gondolat erejénél fogva. A gondolat, nagy szerényen, csak úgy lép elénk, mint része a világnak — és mégis: valamiképpen hatalma van az egész mindenségben.

Ez a tényállás: alapproblémája a filozófiának. A filozófiai gondolkodás mindig egyúttal reflexió is: gondolat a gondolatról. Legmélyén az az örömteli felfedezés dereng, hogy a gondolat és a világ minden rangú és minden rendű dolgai között valami módon ősi, eredeti egybevágásnak kell lennie. Ennek a ténynek pozitív értelmezését a filozófia még akkor sem kerülhetné el, ha szántszándékkal akarná. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ilyen vagy olyan értelemben, minden filozófia „idealizmus”.

Azzal, hogy Kant idealista, még nem sokat mondunk tehát. A kanti filozófia jellegzetességét akkor kapjuk, ha közelebbről rámutatunk sikerül: milyen értelemben idealista Kant? Minden idealizmussal szemben két kérdés merül fel természetesen. Az egyik a jelentésnek, a gondolatnak, az eszmének a struktúrájára vonatkozik, a másik pedig a jelentőségére, vagy más szóval érvényére. Ezt a két kérdést vethetjük fel az idealizmus kanti változatával szemben is.

2. A struktúra kérdésében Kantnak igen határozott elképzelése, „élménye“ van. A gondolat, az eszme szerinte mindig, szükségszerűen, lényegesen: alanyhoz kapcsolódik. Alapvető meghatározójegye az, hogy felfogható és így már mintegy eleve „bele van kalkulálva“ az, aki felfogja. A gondolat, az eszme olyan tárgy, amely az alany felé mindig nyitvaáll, neki betekintésre kínálja fel magát s az alanyhoz való emebenső viszony: ránézve konstitutív jelentőségű. A gondolat, vagy eszme, Kant szerint, eleve az alanyiség jegyét viseli magán; vagy más képpel élve: függ az alanyon. A Kant-féle idealizmus az idealitás-ban az alanyi tényezőnek tulajdonít elsőrangú fontosságot, alapvonása a szubjektivizmus.

Kérdés: eredeti vonás-e ez a kantizmusban? Bizonyos, hogy a szubjektív tényező jelentőségét Kant hangsúlyozta legerőteljesebben; de ugyanezt a mozzanatot a filozófia más nagyjainál is megtaláljuk. Ha a kanti szubjektivistája jellegű idealizmusnak a filozófiatörténet anyagában a poláris ellentétét keressük, önkéntelenül is a platonai ideatanra kell gondolnunk. Platon mindenkor típusa és vezéregyénisége marad az objektivistikus idealizmusnak. Mégis, a szubjektivizmus első szárnypróbálgatásait éppen nála találjuk. A Timaiosban az ideák: a démiurgosznak — világteremtő tevékenysége közben — mintaképpül szolgálnak. Igaz, ebben az elképzelésben az ideák még mintegy megelőzik a démiurgosz alakjában feltűnő „szubjektív faktort“, de azzal mégis lényeges kapcsolatba kerülnek. Ezen a nyomon továbbhaladva későbbi platonisták az ideákat már az őket elgondoló isteni tudatba helyezik. Szent Agoston szerint is „sunt... ideae principales formae... vel rationes rerum... quae in divina intelligentia continentur.“ Leibniz meg abból a felismerésből, hogy abszolút tudattartalmakhoz abszolút tudatnak kell tartoznia: már egyenesen istenbizonyítékot kovácsol. A tudattényező a „platonizmus“ vagy „objektívizmus“ modern előharcosainál: Bolzanonál, Husserlnél is keresztül verekszi magát. Bolzano a „Wahrheit an sich“, a „Satz an sich“ tételezésével, az igazság fogalmának a pszichologizmustól való megtisztítását akarja elérni; az érvényes ideák világát a tudattal éppen szembeállítani kívánja. De mégis, nála is visszatér a szubjektív tényező: megállapítja, hogy minden tétel, minden igazság, minden idea tartalma legalább is egy tudatnak, tudniillik az isteninek. Husserl is a tiszta ideák újraelismertetésén fáradozik; de miután magukat az élménytartalmakat a tárgyi és alanyi valóság minden oda nem való salakjától megtisztította: magán az így nyert tiszta élményen megint, mint lényegszerű tartozékot, felismeri a tiszta alanyiség jegyét.

E különböző platonisták példája mutatja, hogy Kant a szubjektív faktor hangsúlyozásával nem vág egészen járatlan ösvényt. Többkevesebb „szubjektívizmus“ még a legobjektivistikusabb idealisták idealizmusába is elkeveredik. Ez a tény talán megingathatja a kanti tan

eredetiségébe vetett hitben; de ugyanakkor, legalább is közvetve, következtetni enged a szubjektivizmus alaposságára.

3. Aránylag könnyen végezhattünk az első kérdéssel, amely arra vonatkozott: hogyan képzei el Kant a gondolat, vagy az eszme, egy-szóval az idealitás struktúráját. Második kérdésünk már nem ilyen egyszerű. Ez arra irányul: milyen jelentőséget tulajdonít Kant a világban az általa szubjektivisztikusan képzelt idealitásnak? Vagy másszóval: hogyan értelmezi Kant a gondolatok és eszmék körének érvényét?

Mondottuk, hogy nincs olyan filozófia, amely a gondolkodástól minden jelentőséget megtagad, amely az idealitásnak semmiféle érvényt nem tulajdonítana. Azért, a most tárgyalt második problémánkban, az idealitás jelentőségének vagy érvényének kérdésében, minden filozófia többé-kevésbé pozitív álláspontot foglal el, vagyis bizonyos értelemben mindegyik „idealista“. Csakhogy „idealizmus“ még kettőt jelenthet. Az eszme tekinthető úgy, mint amely lényege a mindenségnek; így gondolja pl. Platon. Szerinte éppen az idea az, amely „létezve létezik“, azaz igazán létezik. Az érzéki valóság dolgai csak ágaskodnak az ideák felé és létük is éppen annyiban van csupán, amennyiben az ideákat megközelítik, vagy tükrözik. Az efféle gyökeres, fenntartás nélküli idealista felfogással ellentétben áll egy másik „idealizmus“. Ez is ráeszmél a gondolat sajátzerűségére, valamint arra a különös tényre, hogy a gondolat a maga valóságszféráján túlmutatni képes. Nem is tagadja a gondolatok és eszmék világának bizonyos jelentőségét, eszközi értékét. Az igazán reális világot mégis eleve úgy képzei, hogy az eredetileg nem tartalomzerű, az idealitás elől önmagába zárkózik, a tudat ráirányulásával szemben közömbös. Az egyik, mondjuk „abszolutista“ idealizmust az értelem eszmélkedése arra a bizakodó feltevésre ösztönzi, hogy a világ lényegileg azonos azzal az eszmei, jelentésszerű materiával, amely fogalmilag megragadható. A másik, mondjuk „nominalista“, vagy „szkeptikus“ idealizmust a ráció reflexiója inkább lemondásra hangolja; resignáltan veszi tudomásul, hogy a világ dolgait „csak“ gondolatok segítségével, tehát kevésbé adekvát módon közelítheti meg. Pillanatnyi kérdésünk arra irányul: az idealistáknak így egymással szembenálló két tábora közül melyikbe tartozik Kant?

Tulajdonképpen indokolt volna az a várakozás, hogy Kant — ismertetett szubjektivizmusánál fogva — tudatosan csatlakozik a nominalistákhoz. Idealizmusa mégis — némileg meglepő módon — más irányt vesz: az abszolutizmus felé hajlik. Egész határozottan úgy tűn-
tetli fel a tényállást, hogy a jelenségek idő-térbeli külvilága nem idegen az idealitással szemben. És mivel szerinte az idealitás elve az alanyiság jegyét viseli magán, azért Kant úgy jellemzi a helyzetet, hogy végső soron a külvilág is az alany törvényeinek hódol. Az alanyiség uralma túlterjed az idealitás sui generis belső világának határán; az

alanyi tényező elmaradhatatlan tartozéka, meghatározó elve: a megismerhető külső jelenségvilág összes dolgainak is — éppen annyiban, amennyiben azok jelenségek és megismerhetők. Ebben teljesedik ki éppen Kant filozófiájának szubjektivistikus jellege.

Kant tehát — szubjektivizmusa ellenére — a külvilág és az idealitás egybevágásának álláspontjára helyezkedik. Idealizmusa: szubjektivistikus színezetű abszolút idealizmusnak látszik. Elméletének újdonságát éppen a szubjektivistikus mellékiz adja. Azt már mindegyik teljesértelmű idealizmus feltette, hogy a tudat és a tárgy a jelentésszerűség számukra közös formái között találkoznak. Csakhogy magát az idealitást, mind az ő idejéig, a tárgyvilágból eredtették. A megismerés lehetőségét úgy értelmezték, hogy a tudatnak képességet tulajdonítottak az idealitáshoz, mint a tárgy struktúrájához való alkalmazkodásra. Kant azonban, bátor elhatározással, nagyot fordít ezen az elképzelésen. Mivel az idealitást alanyyszerű létmódnak tekinti, a megismerés lehetőségét csak úgy látja biztosítottnak, hogyha a tárgy az, amely magára ölti az idealitás szubjektív eredetű formáit. Ezt a fordulatot, ezt az újrafogalmazást maga Kant nagy teljesítménynek tartja, Kopernikus korszakalkotó felfedezéséhez méri.

Igazolására is vállalkozik annak, hogy a természet dolgai valóban a tudat törvényeit követik és ebben a tekintetben főleg az apriori szintetikus ítéletek tényére hivatkozik. Ezekben ugyanis — mondja — az értelem befelé fordulva, a külvilágra való tekintet nélkül, a tapasztalat ismeretforrásának kikapcsolásával kockáztat meg tételeket — s e tételek, különösképpen, mégis találhatnak a külvilágra. A valóság engedelmesen követi az értelem magaválasztotta útjait, s ez világosan tanúskodik az értelem elsőbbségéről.

Kant szubjektivizmussal vegyített abszolút idealizmusának talán legjellegzetesebb következménye a „transzcendentális módszer“ ötlete. A régi felfogás szerint egyetemes és alapvető jelentősége: a tárgyvilágnak volt. Ezért a filozófia a legegyetemesebb elvek kutatása közben természetszerűleg fordult a tárgyvilág felé. Kant azonban a tárggyal szemben az alanynak, a tudatnak tulajdonít elsőbbséget. Ebből érthető, hogy a legegyetemesebb elveket magából a tudatból kívánja kiolvasni. A filozófia nem is más, így tekintve, mint a tudat eredeti állományának számbavétele; azoknak az apriori tartalmaknak felsorakoztatása, amelyeknek természetes lelőhelye a tudat, amelyek azonban meghatározzák a külső jelenségvilágot is, és így egyúttal egyetemes törvények is.

Az alanyból induló világmagyarázat kétségtelenül paradoxnak látszik. De sokat veszít idegenszerűségéből, extravaganciájából, ha tekintetbe vesszük azt is: milyen alanyi mozzanat az, amelyre Kant a tárgyak rendjét alapozza. Kant felfogása, minden szubjektivizmusa ellenére, mégsem „illuzionizmus“. Nem úgy képzei, hogy a dolgoknak

csak az én konkrét tudatom által, vagy pláne csak benne van létezésük; hogy a természet minden jelensége merő káprázat csupán. Berkeleynek ehhez hasonló felfogását, ahogy mondja „dogmatikus idealizmusát“ kerekén visszautasítja. De Kant szubjektivizmusa, továbbmenőleg, nem is lapos „pszichologizmus“ vagy „antropologizmus“. A természetnek nem a konkrét emberi tudattól való függését állítja. Az a tudat, amely egyúttal a tárgyak világának, a természetnek törvénye is: a legáltalánosabb tudat, a „tudat általában“, „das Bewusstsein überhaupt“. Nem a belső valóság eleme ez, hanem apriori rendezőmozzanat; nem pszichologikum, hanem logikum. Így válik csak érthetővé, hogy Kant idealizmusa szubjektivizmus ugyan, de a szónak nem rossz értelmében az. „Szubjektivizmus“ annyiból, hogy szerinte minden tárgynak szükségképi tartozéka az alanyi tényező. De ugyanakkor „objektivizmus“ is, mert ez az alanyi tényező egyetemes, sőt éppen a logikai jelentőség biztosítója. A tárgyi külvilág függ ugyan a tudattól általában, de ugyanakkor független a valóságos, konkrét tudat egyéni, vagy akár emberi sajátosságaitól. A kanti külvilág nem kevésbé „objektív realitás“, mint az, amelyet a józan ész természetes realizmusa képzel el magának. A naívan realista elképzeléshez a kanti reflexió mindössze azt adja hozzá, hogy az objektumba eleve belejátszik az, amit így nevezhetnénk: „a tudat számára szereplés mozzanata“; hogy a jelenségek objektív világa eleve aláveti magát a szubjektumból eredő logikai jellegnek.

Az imént az idealizmusnak két típusát állítottuk szembe: egy abszolutisztikus és egy szkeptikus, vagy nominalisztikus hajlandóságút. Az eddigiek tekintetbevételével Kant idealizmusát, sajátos szubjektivizmusa ellenére, úgy látszik, az abszolutisták közé kell sorolnunk. A „kopernikusi fordulat“, a „transzcendentális módszer“, a tudat apriori tartalmainak az érvény szempontjából való „igazolása“: csupa olyan eleme a kanti filozófiának, amely a látszat szerint világosan tanúsodik Kant idealizmusának abszolutisztikus színezete mellett.

De bizonyos dolgok mégis meggondolásra késztetnek. Így magának a „kopernikusi fordulatnak“ ötlete is; az a tény tudniillik, hogy Kant szerint a megismerhető természet veti magát alá a megismerő tudat törvényeinek. Kant ugyanis nemcsak azt állítja, hogy a tudatnak és a természetnek, vagy más szóval az alanynak és a tárgynak: közös a törvénye, hanem többet mond ennél. Határozottan kitarat emellett a megfogalmazás mellett, hogy az idealitás eredetileg a tudat jellege és a tárgy ehhez az idealitáshoz idomul, vagy alkalmazkodik csupán. Ennek a megkülönböztetésnek nyilván csak egy rejlő feltevés alapján van értelme; akkor ugyanis, ha a két tényező egymástól eredetileg idegen. Ha a tárgyvilág mint tárgyvilág, önmagában véve: más, sui generis szabályokat követ és csak utólagosan, járulékosan ölti magára az alanyi formákat, amelyek azután egyúttal a jelentésszerűséget, az

idealitást, a megismerhetőséget is biztosítják neki. A valóság a maga eredeti formái közt, Kant szerint, valóban nem „jelenség“, nem „jelentésszerű“, nem is megismerhető. A magában való dolog, a „Ding an sich“ közömbös az idealitással, a megismerés formáival szemben. A világnak két oldala van. Egyik változatában aláveti magát a tudat alanyi formáinak — nemcsak az értelem, hanem a szemlélet formáinak is, — ennyiben maradéktalanul megragadható. Másik változatában azonban, éppen mint Abszolútum, kivonja magát az idő és a tér szemléletformái alól és ezáltal a megismerés elől mereven elzárkózik. A teoretikus filozófiának Kant szerint éppen az a legfőbb hivatása, hogy kimérje a megismerés, az értelem illetékességének szélső határait. A megismerés lehetőségén gyakorolt kanti kritika valóban szigorú megszorításokat eredményez. A kanti filozofálás szembetűnő magatartása éppen a teoria visszaszorítása az illő keretek közé. Igazolja ugyan a megismerésünk érvényét a jelenségvilágra, de ugyanakkor arra korlátozza is egyben. A magában való világra vonatkozólag a hit illetékességét ismerteti el. A megismerés igazolása mellett annak korlátozása: nem kevésbé fontos mozzanat.

Ha Kant transzcendentális filozófiájának ezekre az utóbb említett elemekre gondolunk (t. i. a „kritikai“ magatartásra, a „Ding an sich“ fogalmára, a „kopernikusi fordulat“ rejtett feltevésére), akkor az előbbiekkal ellentétes megállapításra kell jutnunk. Akkor Kant „idealizmusával“ kapcsolatban az idealizmus szónak megszorító értelmet kell tulajdonítanunk. Az idealitásra való reflexió Kantot valóban — ha nem is a megismerés érvényének tagadására — de legalább óvatosságra ösztönzi. Tanulságos itt Kant álláspontját Platonéval egybevetni. Mind a két filozófus dualista: ismer egy jelentésszerű és egy közömbös világváltozatot. Platonnál a jelentésszerű szféra az Abszolútummal esik egybe, az pedig, ami önmagában nem jelentésszerű: látszat, tulajdonképpen nemlétező is egyben. Kant teoretikus filozófiájában azonban fordított a helyzet; nála az Abszolútum fogalmi eszközökkel meg nem közelíthető; az a valóság pedig, amely az idealitás alanyi formáinak megfelel: az alacsonyabbik változat csupán.

Ha most e részletesebb vizsgálat után ismét visszafordulunk az imént felvetett kérdésünkhöz — hogy t. i. Kant idealizmusa abszolutisztikus-e avagy nominalisztikus? — azt kell mondanunk, hogy ebben a tekintetben magánál Kantnál is csak ingadozást találunk. Teoretikus filozófiája bizonyos joggal minősíthető racionalizmusnak is, irracionálizmusnak is. Eredetileg (a) szubjektívnek mondja az idealitást. A szubjektívumot azután (b) egyetemessé szélesíti, érvényét igazolja is. Illetékessége alól mégis (c) kiemeli éppen az abszolút, „magában való“ világot. De éles kanyarokkal tarkított gondolatpályáját itt sem szakítja meg; legvégül (d) ugyanis megengedi, hogy a korlátozás talán nem általában a logosszal szemben szükséges, hanem éppen csak a mi ér-

telmünkkel szemben indokolt. Lehetséges, mondja, az is, hogy a közönséges értelem, amelynek mi emberek is részesei vagyunk, korlátozott ugyan, de egy másik abszolút intellektus, mintegy a logosz ősfarmája, az „intellectus archetypus”: méltó alanyi megfelelője és így gátlásoktól ment megismerője a mi tekintetünk elől elzárkózó, „an sich”, abszolút világvaltozatnak, az abszolút tárgyvilágnak is.

A kanti filozófiáról az eddig elmondottakat összefoglalva azt állapíthatjuk meg, hogy 1. az idealitás struktúrájának kérdésében mindvégig kitart sajátos szubjektivisztikus elképzelése mellett; 2. az idealításra vonatkozó másik kérdésben dialektikus ingadozást mutat: a gondolat, az eszme, az idealitás (szerinte szubjektív eredetű) elvét, váltakozva, hol egyetemesnek és abszolútnak tünteti fel, hol meg specifikusnak és mindössze eszközi jelentőségűnek festi. Ha pedig Kant idealizmusát egyetlen vonással akarnók jellemezni, akkor: a transzcendentális koncepciót kellene kiemelnünk. Azt a filozófiai magatartást, amely legfontosabb feladatának a tudat apriori tartalmainak vizsgálatát, vallja. Legfontosabbnak pedig azért ezt tekinti, mert a tudatot valamiképpen többre tartja önmagánál, nemcsak tudatnak, hanem bizonyos értelemben általános törvénynek is.

4. Kant a transzcendentális módszert filozófiájának nemcsak teoretikus részében alkalmazza, hanem a többiben is. Így az erkölcs törvényét is a tudat apriori tartalmi közt keresi. Az erkölcsiségnek szerinte szintén a szubjektumban székelő elvét „tisza praktikus észnek” mondja. Ez az elv, vagy helyesebben parancs pedig azt a (pusztán formális, mondhatnók logikai, tulajdonképpen: az azonosság-elven alapuló) felhívítást intézi az erkölcsi alanyhoz, hogy életútját akként irányítsa, minden cselekedetét és állásfoglalását úgy válassza meg, hogy (idézem a híres „kategorikus imperativusz” szavait) „akarata maximája orvúttal egyetemes törvény elvéül is szolgálhasson”; vagyis: hogy szándéka önmagával ellentétbe ne kerülhessen.

Ez a törvény az erkölcsi tudat mélyére van bevésve. Éppen ezért az alanytól nem is idegen, hanem annak az alany igazi természete megfelel. Az erkölcsi törvény célkitűzése egybeesik az alany törekvéseivel, azért az erkölcs elve „tisza akaratnak” is nevezhető. Követése nem is jelent kötöttséget, sőt a szó igazi értelmében inkább az mondható „szabadság”-nak. Az erkölcs mindamellet még sem valósul meg természeti szükségszerűséggel, hanem megvalósításáért az embernek — ellenkezőleg — kemény belső harcot kell folytatnia. Ennek pedig az a magyarázata, hogy az emberben tulajdonképpen két különböző valóságok találkozik és metszi egymást: az ember két világ ütközőpontjában áll. Egyfelől van az alacsonyabbrendű érzéki, pathologikus, kauzális, természeti világ, a földi létnek, a „Sein”-nek világa. Az erkölcs igényesebb, magasabb, abszolút világrendje, melynek (mint mondtuk) az ember szintén részese, ehhez a természeti világhoz: a „kell”, a

„Sollen“ viszonyában van. A helyzet tehát tulajdonképpen az, hogy az embert eredeti erkölcsi hajlandósága, „tisztá akarata“ a „kell“ magasztos régiói felé vonzza, de az Abszolútum felé törekvő szabad szárnyalásában gátolja az, hogy részese a természet rendjének is. A „kell“ világa felé akkor emelkedünk, ha követjük a belső hangot, a kategorikus imperativusznak pusztán formai jellegű felszólítását. A természet világába viszont akkor süllyedünk vissza, ha engedünk az érzéki világból érkező, tartalmias jellegű indítékoknak. Minden tartalmi indíték (a testi vagy szellemi öröme vágyás, a földi vagy túlvilági boldogságra spekulálás ugyanúgy, mint akár a szeretet is) az alacsonyabb világhoz láncol bennünket, amely erkölcsileg, legjobb esetben is, közömbös csupán. De hogyha akaratunkat határozottan a belső, formális parancs rendelkezésére bocsátjuk, akkor máris átléptünk az erkölcs birodalmába. Mert az, hogy akaratunknak az érzéki alvilág külső akadályait legyőznie sikerül-e, már nemcsak tőlünk függ, hanem ezektől a külső akadályoktól is. Éppen ezért magatartásunkat nem az eredmény teszi erkölcsössé, hanem egyedül csak az érzület. Viszont eredményét tekintve hiába is látszik erkölcsösnek valamely cselekedet, hogyha indítéka nem kizárólag a kötelességérzet, az erkölcsi törvény iránti tisztelet volt; az ilyen cselekvés korántsem „morális“ még, hanem csak „legális“. Nincs tehát semmi más, Kant szerint, a világon, ami fenntartás nélkül jó volna, csak a jóakarat.

Ez az egész, részleteiben és összefüggéseiben meglehetősen bonyolult elképzelés az „erkölcsi autonómia“ kanti fogalmában csendül ki. A erkölcs „öntörvényűsége“ azt jelenti, hogy az erkölcs végső alapját önmagában bírja. Szankcióért nem kell máshoz fordulnia. Az, aki igazán erkölcsös, nem a jutalmat tartja szem előtt, nem is a büntetéstől kíván menekedni, nem öröm vagy boldogság megszerzése érdekében választja az erkölcsösség tövises útját. Az erkölcs öncélú, erkölcsösek csak magáért az erkölcsért lehetünk. De az autonómia kanti jelentéséhez szorosan hozzákapcsolódik egy másik mozzanat is. A formális jellegű erkölcsi törvény, tudjuk, apriori tartalma a tudatnak. A tudattal bíró erkölcsi személy számára az erkölcs nem is fenyegető idegenség. Az ember mivolta lényegileg megfelel az erkölcs rendjének. Igaz, a morális törvény érvényesítése: a rosszabbik, természeti, érzéki, pathológikus valónknak csak kemény küzdelem árán elérhető legyőzése útján lehetséges. Az erkölcs ezért szigorú kötelesség; de ugyanakkor szabadság is. Mert az érzéki indulatok megfékezése nem ellenére történik valónknak. Az erkölcsi alany ugyanis, éppen legmélyebb lényegében, rokontermészetű az erkölccsel. Kant éppen ezért, amikor erkölcsi autonómiáról beszél, az öntörvényszerűséget nemcsak az erkölcsre vonatkoztatja, hanem az erkölcsi alanyra, az emberre is. Az autonómia tehát nemcsak azt jelenti, hogy az erkölcsi törvény másra nem szorul, önmagában elegendő, végső alap

hanem jelenti azt is, hogy az ember, amikor az erkölcs törvényének magát aláveti: nem hajtja fejét idegen igába, de éppen jobbik és lényegesebbik felének enged szabad kifejlést. Az Abszolútumhoz tartozás minden természeti dolgok között éppen csak az embernek kiváltsága. Az erkölcsi autonómia az embernek ekként különálló helyzetet biztosít a természet világában: ezért az embert az erkölcsi autonómia jogán különös méltóság (Würde) is illeti meg.

Kant erkölcsi elmélkedését, „praktikus filozófiáját” ilyen futólagosan áttekintve: itt is a transzcendentális szkhémát látjuk viszont. A morálfilozófiai rendszer alapjául is: az érvénymozzanattal ékeskedő szubjektív apriori tartalmak tana szolgál. De ez a sajátos transzcendentális szkhéma érvényesül Kant esztétikájában és teleológiájában is (melyeket a „Kritik der reinen Vernunft” és a „Kritik der praktischen Vernunft” mellett harmadik főművében, a „Kritik der Urteilkraft”-ban együttesen tárgyal). Ezekre a további, önmagunkban is kiterjedt problémakörökre vonatkozólag be kell érünk a pusztá utalással.

5. Azt viszont nem mulaszthatjuk el, hogy rámutassunk arra a sajátos viszonyra, amely Kant ismeretelméleti, teoretikus rendszere és etikai, praktikus rendszere között van. Láttuk, mind a kettő lényegileg dualizmus. Egyikben is, másikban is szerepel egy önmagában való, független, mondjuk abszolút világváltozat és egy kontingens, függő, mondjuk relatív világváltozat. Láttuk továbbá azt is, hogy Kantnak mind teoretikus, mind praktikus rendszerében, fontos szerep jut az alanyiságnak, a tudat apriori tartalmainak. Csakhogy amíg a teoretikus rendszer elképzelése szerint „a tudat apriori tartalmai”: a függő, relatív, alacsonyabbrendű világváltozattal tartanak rokonságot, addig a praktikus rendszer elképzelése szerint a tudat apriori tartalmai éppen ellenkezőleg: az önmagában való, független abszolút világváltozattal mutatnak egybevághást.

Kant teoretikus és praktikus filozófiájának egymáshoz való ilyen sajátos viszonyából kétféle következtetést lehetne levonni, magára a kanti filozófia egészére nézve. Az egyik az, hogy keretein belül némi diszkrepancia mutatkozik. Az én, az alanyi tényező egyszer (t. i. a praktikus filozófiában) az Abszolútum eleme, egyszer pedig (a teoretikus filozófiában) a függő vagy kontingens valóság elve. Persze ezt a dilemmát ki lehet kerülni úgy, hogy azt mondjuk: mások a tudatnak az Abszolútum felé irányuló praktikus tényezői és ismét mások a relatívum felé irányuló teoretikus tényezői. De ezzel a fordulattal nem sokat nyerünk. Ha ezt a megoldást választjuk, akkor a diszkrepancia, a szakadás magában a tudatban, az alanyban, az énben üti fel a fejét.

A kanti teoretikus és praktikus filozófia említett divergenciájából azonban más következmény is adódik — s azt maga Kant is levonta. Ha igaz az, hogy az alany „transzcendentális tartalmai” vagy „készségei” közül a teoretikusok csak a relatív, függő világra mutat-

nak, a praktikusak pedig a független, abszolút világra, akkor kétségtelen, hogy fontosabbak és érdekesebbek a praktikus tartalmak, amelyek magára az Abszolútumra „transzcendálnak“. A praktikus tényállás ekként fontosabb is, alapvetőbb is a teoretikus tényállásnál. Ezért a „praktikus észnek“ „primátusa“ van, Kant szerint, a „teoretikus észszel“ szemben.

A praktikus ész bepillantást biztosít oda is, ahová a teoretikus észnek nincs bejárása; hírt hoz nekünk az Abszolútumból. Az abszolút létezővel szemben a teoretikus észnek Kant szerint nincs illetékesége, azért az Abszolútum megismerése, vagy tudománya, a „metafizika“: lehetetlen. De más a helyzet, hogyha az Abszolútumot a praktikus ész felől közelítjük meg. A praktikus ész bizonyos elemei követelményeket, „posztulátumokat“ tartalmaznak éppen az Abszolútumra vonatkozólag. Ezeknek az elemeknek mintegy feltételei az Abszolútum bizonyos tényei — és így azokról közvetve, a megismerés megkerüléseével, mégis szerezhetünk értesüléseket.

A praktikus ész ilyen „posztulátumai“ pedig: a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága és Isten létezése. Kant hatalmas gondolatépítményének záróköve éppen az, aminek elméleti megismerhetőségét eredetileg, a megismerés bizonyosságára törekvő kritikus magatartása következtében átmenetileg és éppen a később megszerzendő bizonyosság érdekében is, kétségbevonta: az Isten eszméje.

6. Miután Kant filozófiájának legfontosabb vonásait áttekinteni megpróbáltuk, egy pillantást kell vetnünk még a kantianizmus más képviselőinek felfogására is. Feladatunk ugyanis éppen a „kantianizmus“ ismertetése és ebbe a fogalomba magának Kantnak filozófiáján felül a követőie is beletartozik. A Kant utáni kantianizmus áttekintése azonban magára az eredeti kanti filozófiára is új fényt deríthet. Hiszen a kanti alapokból nyilván az bontakozhatott ki, ami potencialiter eredetileg benne volt.

A transzcendentálisizmus alapötletéből csak kis lépést kell előre tennie annak, aki az alanyt feltétlen világelve avatja. Ezt az utat már Kant életében befutja Fichte, aki az éntől független létezés lehetőségét kerekén megtagadja, a „Ding an sich“ fogalmát határozottan elveti és a világot mindenestől az „én önállóságából“ vezeti le, egy-másból dialektikusan következő tételek során keresztül. Hegel szintén az abszolút idealizmus filozófiáját szerkeszti meg a kanti örökség elemeiből. Panlogista rendszerében a kezdet és a vég: az önmagára irányuló, az önmagát gondoló gondolat. E két szélső ponton a reflektáló szellem helyezkedik el, közbül pedig az alany és a tárgy dialektikus körtáncában alakul ki mindaz, ami csak van.

A spekulatív német idealizmus nagy alakjai általában mind meg-egyeznek abban, hogy a kanti szubjektivistikus hagyományokból indulva, azokat az abszolút idealizmus irányába fejlesztik tovább. Így

tesz a XIX. század második felében fellendülő újkantianizmus is. Az apriori tartalmaktól független „Ding an sich“ kanti fogalmát általában az újkantianusok is elvetik. A tudat törvényei szerintük a tudaton felül nemcsak a jelenségvilágot szabályozzák, hanem mindazt, ami csak tárggyá tehető. Arról viszont, ami tárggyá nem tehető: sem beszélni, sem gondolkodni nem lehet. Persze ezzel a felfogással szemben önkéntelenül felmerül a kérdés: miért eredeztessük az alapvető elveket egyoldalúan továbbra is éppen csak a tudatból, hogyha azok a tárgyvilágot hasonlóképpen keresztüljárják? A „Ding an sich“ fogalmának kiküszöbölése logikai szükségszerűséggel vonja maga után a szubjektivizmus elsozódását. A világkonstituáló elvek szubjektív eredetének tana lassan el is enyészik. Az apriori tartalmakat később maguk az újkantianusok is a szubjektumból kiszakítva, vele szemben helyezik el. Csakhogy ezek az apriori elemek — a neokantizmus világnézete szerint — nem a létező dolgok közé sorakoznak be, hanem a szubszisztenciának egy önálló körébe gyűlekeznek; fennállás módjuk nem a „lét“, hanem az „érték“, nevük nem „valóság, hanem „érték“. Ennek az új fordulatnak áldozatul esik a kanti szubjektivizmus. De benne is megmarad a kanti dualizmus. A mindenség egyik ága, a természet, továbbra is az marad, ami Kantnál volt: függő, kontingens világváltozat. A természetnek, a „valóságnak“ pedig fölébe helyezi a neokantizmus Abszolútumként, már nem a „Ding an sich“-et, nem is az „Én“-t, hanem: az „értékek világát“. Egészen természetes, hogy Windelband és Rickert „értékfilozófiájának“: a Bolzano által kezdeményezett, Meinong és Husserl által továbbépített modern platonizmusba kellett beolvadnia; hiszen észrevétlenül maga is átváltott már a kantianizmusból a platonizmusba.

Hosszú a sora azoknak a filozófusoknak, Fichtétől egészen Ricketig, akik Kant transzcendentális idealizmusának abszolutisztikus hajlandóságait élték ki. De gondos továbbművelőkre találtak Kant transzcendentális idealizmusának szkeptikus, nominalisztikus lehetőségei is. A kritika, a ráció illetékességének erőteljes megszükitése egyesekben megrendíti a gondolkodás önbizalmát. A hitét veszített spekuláció — különösen a német idealizmus nagy rendszereinek összeroppanása után — lemond a nagy kérdések taglalásáról; rezignációjában megelégszik a pozitíve adott tények felületese értelmezésével, sőt beéri az eszköziség szerepével is. Kant rendszerében valóban praeformálva van a pozitívizmus is, a pragmatizmus is. A XIX. század alaposan kiaknázza ezeket a lehetőségeket is, és kiépítette a pozitivistáknak a nominalizmust: a filozófiának ezt a legfilozófiátlanabb változatát.

Később pedig, amikor a filozófia szabadulást keres a pozitívizmus zsákutcájából, megint csak olyan ösvényre lép, amely bizonyos tekintetben párhuzamosan halad Kant gondolatmenetével. A modern életfilozófia egyetért Kant rendszerének nominalista elemeivel és pozi-

tivista továbbfejlesztőivel abban, hogy a rációt illő korlátok közé kell szorítani. De az Abszolútumhoz való kapcsolat igényéről lemondani mégsem hajlandó és azért ezeket a kapcsolatokat a ráció merev formáinak megkerülésével keresi. A kimért és feszes logikai diskurziónak magasan fölé helyezi az intuíciónak, az egzisztencia élményét, a lélek irracionális erőit. S ezzel voltaképpen megint Kantra üt vissza, aki maga is megszakította a logikai spekuláció szálait, még mielőtt ezek az Abszolútumhoz értek volna el; de mindjárt helyre is állította a közeledést az Abszolútummal: a hit és morál közegén keresztül.

Látjuk: az utolsó másfél évezáznak jóformán minden fontosabb új filozófiai mozgalma benső rokonságot mutat Kant rendszerével. Ez csak úgy lehetséges, hogy maga Kant rendkívül széles alapokra épít. Kérdés, sikerült-e egyáltalán az egymástól ennyire távol-eső, szinte ellentétes elemeket egységbe fognia? Annyi bizonyos, hogy egymással még fontos kérdésekben is szembenálló elméletek: egyaránt bizonyos joggal hivatkozhatnak Kant tekintélyére. Lehet, hogy Kant filozófiája éppen annak köszönheti életközelségét, nagy szuggesztivitását, szinte példátlan hatását, hogy maga is súlyos belső feszültségektől terhes.

7. Kant a közvéleményben gyakran szerepel úgy, mint aki a rend rombolója, a szabadoesség szószólója. Tipikus képviselőjévé teszik meg az újkornak, amelyben állítólag mindinkább az alantas ösztönök jutnak uralomra, a belátás és a mérték ellenében. Sőt azt is halljuk, hogy egyenest Kantot teszik felelőssé korunk nyugtalanságáért; a lázadás rossz szellemeként, korunk nagy demagógiaként emlegetik. Végül tehát érdemes lesz megnéznünk, mi lehet az alapja ennek a nézetnek? Mert az elmondottak után nem igen látható be, miért vádolják Kant filozófiáját destrukcióval?

Az egyik félreértés Kant praktikus filozófiájának helytelen értelmezéséből eredhet. Vele kapcsolatban az a vád, hogy az erkölcsi autonómia fogalma, az ember méltóságának hangoztatása: egyfelől az ösztönöket emelte az erkölcs rangjára, másfelől meg az Abszolútum semmibevevésére, rövidlátó emberi gőgre kapatta el korunkat. Ennek a vádnak azonban a kanti praktikus filozófiában nem igen van tárgyi alapja. Az erkölcsi autonómia ugyanis korántsem azt jelenti Kantnál, hogy erkölcsi szempontból elegendő a hédonikus vágyak korlátlan kiélése; hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy az embernek jobbik felét kell: kemény belső küzdelem árán uralomra juttatnia; — azt az igazi valóját, amelynél fogva nemcsak a földi posvány lakója, hanem hozzátartozója valamiképpen a mennyei Abszolútumnak is. A különös rangot vagy méltóságot sem a benne munkáló természeti erők miatt, az érzéki, „patologikus“ indulatok miatt tulajdonítja Kant az embernek, hanem ellenkezőleg azért, mert az embert nemcsak alantas, állatias

indulatai rángatják, hanem az ember keblébe zárja a felsőbb, „intelligibilis világnak“ is egy szikráját. Az ember „méltósága“ éppen abból ered Kant szerint, hogy — természeti jelenség voltán felül — titokzatos kapcsolatban van az Abszolútummal is. Ennek a kapcsolatnak feltételezésével pedig a kanti erkölcsi elmélkedés nem jár szokatlan utakon. Az a meggyőződés, hogy az embernek, mint erkölcsi személynek a földi világban kiemelkedő rangja van, nem mondható elvakult emberi dölyfösségnek, hanem ez, ellenkezőleg, elengedhetetlen feltévése minden morális és vallásos elképzelésnek.

De Kantot nemcsak praktikus filozófiája miatt szokták a destrukció vádjával illetni, hanem teoretikus filozófiája miatt is. Pedig ennek sincs több alapja. Jellemző, hogy itt két egymással ellentétes kifogást is tesznek. Az egyik racionalizmusát kárhoztatja, a másik éppen ellenkezőleg, irracionalizmusát. Az első szerint Kant kizárólag csak a merev ráció elemeit alkalmazta mindenre és így egyoldalúan szcientista világfelfogást sugalmaz, amelynek csak az immanens világ dolgai iránt van érzéke, a transzcendens világ azonban kiesik látóköréből. Nyilvánvaló, hogy ez félremagyarázása Kant tanának. Kant, a racionális eszközökkel megismerhető természeti „jelenségvilágon“ túl határozottan elismeri az Abszolútumot is, mint amely a ráció illetékességén felül áll.

A másik kifogás, az előbbivel éles ellentétben, éppen azt kárhoztatja, hogy Kant — kivonván az Abszolútumot a ráció, az elmélet hatásköréből —: vele kapcsolatban a bizonytalanságnak és szkepszisnek tár kaput. Bűne így tekintve már nem az volna, hogy racionalista, hanem ellenkezőleg az, hogy a racionalizmus mellett szóhoz juttatja az irracionalizmust is. Ezt azonban nem róhatjuk fel különös bűnéül Kantnak akkor, ha meggondoljuk, hogy a filozófiának kezdetől fogva egyik legnagyobb gondja volt: miképen békítse össze egymással a racionalizmus és az irracionalizmus szempontjait, amelyek kétségkívül ütközni látszanak, — és mégis, egyaránt alaposaknak is tetszenek. Bizonyos irracionalista elemeknek jóformán minden igazi filozófiában nyomára akadhatunk; így még magában a skolasztikában is, amelyet pedig a destrukció vádjával illetni semmiképen sem lehet. A skolasztika — csak úgy, mint a kantianizmus, — felfogható éppen úgy is, mint filozófiai szintézis a megismerés fenomenológiai tényállásában adott, tehát jogos: racionalista és irracionalista mozzanatok között. Ebben a tekintetben közte és Kant filozófiája között még némi hasonlóság is mutatkozik. Mind a kettő azt vallja, hogy közvetlen és teljes megismerésünk: csak a magunkénak körülbelül megfelelő „létszféra“ vagy „létfokozat“ körébe eső dolgokra terjed ki. A magunkénál magasabb ontológiai réteg dolgai is elvileg megismerhetők ugyan (a skolasztika szerint az isteni értelem által, melynek Kantnál az „intellectus archetypus“ felel meg); mégis ezek megismerése a mi

számunkra súlyosabb feladat, — és csak közvetve lehetséges. Ennek a bizonyos értelemben közvetett megismerésnek megértése és megalapozása céljából dolgozza ki a skolasztika az analógiás megismerés tanát, — és ugyanezért dolgozza ki Kant a gyakorlati ész posztulátumairól szóló tant. A skolasztika és Kant nyilván különbözőképpen értelmezik az Abszolútumnak a mi értelmünk számára is lehetséges, mégis nem a szó közönséges értelmében „racionális“ megközelítését. De megegyeznek abban, hogy a racionalizmus mellett az irracionalizmust is szóhoz engedik, meglátják mindkét tendencia bizonyos jogsultságát és ezért összeegyeztetésükön fáradoznak. Lehet, hogy Kant az irracionalizmust egy árnyalattal bővebben adagolja; de lényegében ő is a racionalizmus és irracionalizmus szerves vegyületét keresi. Ezért meglepő a kanti teoretikus filozófia ellenében a destrukció vádjá; valaminek az, hogy e vád gyakran éppen a skolasztika felől hangzik el.

E vád — döntő jelentőségű benső ellentétek hiányában — talán inkább a kulturális helyzet külső tényei alapján érthető meg. Az ugyanis kétségtelen, hogy a kanti filozófiának szokatlan és újszerű fogalomalkotása és terminológiája alkalmas arra, hogy különösen a felületesebb szemlélő tekintete elől elfedje a régivel közösen bírt konstruktív alapokat. Az új fogalomrendszerre, módszerre és terminológiára való áttérés bizonyára nincs megrázkódtatások nélkül. Ilyen megrázkódtatásra a kantianizmus filozófiai mozgalmán kívül más példák is adódnak: az arisztotelizmus forradalma a középkori skolasztikában, a kartézianizmus felbukkanása stb. Hasonló alkalmakkor mindig teoretikus értékeknek a hagyományokban évszázadok kemény munkájával elért meggyökereztetése forog kockán. Valóban önkéntelenül felmerül a kérdés, érdemes-e ilyen megrázkódtatásoknak és kockázatnak kitenni a kultúrát: nagyjából régi igazságoknak pusztán új megfogalmazása kedvéért? Ezen a ponton a mindenkori filozófus egzisztenciális problémáját érintjük. A válasz pedig nem lehet kétséges. A filozófus — először is — a filozófiát eszköznek semmiképpen sem tekintheti. Őt egyedül csak az igazság érdekli; semmi másra nincs tekintettel amikor úgy látja, hogy az igazságot új oldalról közelítheti meg. Számára a filozófia nem „érdemes“, nem is „hasznos“, hanem elkerülhetetlen belső szükségzerűség. De ezen felül — másodszor — az igazi filozófia, még a vele járó nagy kockázat és csekély eredmény tekintetbevétele esetén is, éppen a kultúra szempontjából, érdemes dolognak mondható. A filozófia nemcsak a filozófus magánügye, hanem egyetemes hivatása van: állandó és folytonos ösztökélése nélkül a kultúra megmerevedne. A filozófia hivatása, hogy az életet kultúrával töltsen meg, a kultúrát pedig élettel. Így tekintve semmiképpen sem destrukciónak kell minősítenünk Kant filozófiáját, hanem éppen ellenkezően, olyan erőteljes szellemi tettnek, amely új, egészséges lendületet adott a kultúra vérkeringésének. Ezt a kivételes teljesítményét

még az olyanak is értékelnie kell, aki tagadására vállalkozik annak, hogy Kant a filozófia terén végérvényeset, egészen nagyot, vagy teljesen újat alkotott.

Gr. Révay József.

Hozzászólások.

Az előadó úr világos és sokoldalú fejtegetéseihez tudományos szakomnál fogva erkölcsbölcseleti vonatkozásban óhajtok hozzászólni. Szeretném párhuzamba állítani Kant gyakorlati bölcseletét Szent Tamás erkölcsi felfogásával.

Erre az összehasonlításra indít először az a körülmény, hogy az előadó úr is némi hasonlóságot fedez fel a skolasztika és Kant között. A skolasztikából csak Aquinói Sz. Tamást emelem ki, mert a keresztény bölcseleti gondolkodásnak és tájékozódásnak mindmáig eléggé nem ismert és a történelem tanúsága szerint kifogyhatatlan gazdagságú forrása Aquinói Sz. Tamás. A Sz. Tamással foglalkozó legnagyobb szellemek vallották, hogy valahányszor újra olvasták az ő műveit, új meglátással gazdagodtak.

A párhuzamba állítás egyben a gondolkodás termékenynek ígérkező területére utal. Az összehasonlítás keretében Sz. Tamás, a keresztény bölcselet Napja találkozik Kanttal, a modern kor kétségtelenül legnagyobb gondolkodójával. Tudományos munkásságom kezdetén, amikor önállóan kezdtem megismerni Sz. Tamás és Kant bölcseleti rendszerét, megkapott az a gondolat, hogy a két igen nagy gondolkodó között, akinek csak szöges ellenkezéséről tud a fölületes közfelfogás, sokkal nagyobb a benső rokonság, mint azt eleve sejtteni lehetne. Ezért dolgoztam ki első munkámban, éppen 10 évvel ezelőtt, Sz. Tamás és Kant etikájának párhuzamát.¹ Azóta is él bennem az első munkám témája és ma több szempontra terjeszkedik ki, mint 10 évvel ezelőtt. Valahányszor a keresztény bölcselet és hittudomány erkölcsi tanításával újra és újra foglalkozom, feléled bennem Kant elgondolása is. Szívesen vallom meg, hogy a Sz. Tamás génuszával megépített keresztény erkölestudomány folyton újabb szempontjainak meglátására sokszor éppen Kant eredeti forrásokra támaszkodó ismerete vezetett rá. Ha Kant Sz. Tamásnak mélyebb és sokoldalúbb ismeretére vezet, joggal feltehető, hogy Sz. Tamás eredeti műveivel való foglalkozás Kant bölcseletének is új szempontokat felfedező és átfogóbb ismeretére segít.

Hiszen Kant megértése is a legnehezebb feladatok elé állít. Sőt, amint Aquinói Sz. Tamás génuszának világánál való gondolkodás nem annyit jelent, hogy valaki újra és végelemzésben szolgailag elmondja azt, ami már egyszer elhangzott, hanem eredeti és önálló bölcseleti gondolkodást tétel fel és von maga után, hasonlóképpen Kant igazi meg-

¹ Fr. Ibrányi, *Ethica secundum S. Thomam et Kant. Romae, 1931.*

értésére való törekvés újabb önálló bölcséleti gondolkodásnak, sőt bölcséleti irányoknak nyitotta meg az útját. Kant értelmezéséből indul ki a Volkelt és Liebmann nevéhez fűződő metafizikai iskola, Riel és Külpe realisztikus iránya, a Marburgiak logizmusa (Cohen és Natorp), Simmel relativista bölcsellete és a badeni iskola értékelmélete. Amint ezt az előadó úr is említette, Kant elméleti és gyakorlati, széles alapokra fölépített bölcselétében roppant sok, egymással nem mindenestül harmonikus mozzanat van egybefoglalva. Ez adja a Kanti szisztéma belső feszültségét, amely miatt Kant szellemének gazdagsága és bölcseletének varázsa ihlette az abszolút idealizmust csakúgy, mint az egzisztenciális filozófiát.

Kant gyakorlati filozófiájának Sz. Tamással való párhuzamba állítása rövid hozzászólás keretében csak éppen az erkölcsbölcsélet ki-magasló csúcseinak érintésére és összefogására szorítkozhatik.

Kant etikáját alapvetően jellemzi a XVI. század nominalizmusának gyökereiből táplálkozó, teljes kibontakozásában Locke, Wolff, Shaftesbury, Hume és Hobbes által képviselt erkölcsi eudaimonizmussal és utilitarizmussal szemben való éles elvi beállítottság. Az erkölcsi-ségnek ez a külsőséges, nominalista felfogása nem áll távolabb Kanttól, mint Sz. Tamástól, aki egy hosszú quaestióban fejt ki, hogy a külső végrehajtás és annak eredménye nem változtat a belső tett lényeges erkölcsi jellegén. Sz. Tamás erkölcsstanának egyik lényeges eleme a célgondolat. Amikor azonban Sz. Tamás az erkölcsstanban a célt említi, a „cél” majdnem mindig behelyettesíthető a bonum honestum, azaz az erkölcsi önérték kifejezéssel, mert pontosan ugyanazt a fogalmat jelenti. Sz. Tamás erkölcsstanában a boldogság nem egyszerűen a jó érzés alanyi állapota, hanem az erkölcsi értékteljességgel, a tökéletes Jóval, az abszolút Szentséggel való azt a bensőséges találkozást jelenti, amely embernek egyáltalán lehetséges. Éppen a végtelen Jónak örök, titokzatos vonzása magyarázza az embernek az erkölcsi értékrenddel való kapcsolatát, az erkölcsi jóra való hangoltságát.

Kant etikája az ember erkölcsi tudatából veszi kiindulópontját és azt tűzi ki a kutatás céljául, hogy mi van ebben a tudatban a gyakorlati értelemről, hogy az apriori elemet szétválassza az empirikustól. Kant a theoretikus bölcséletben tényként fogadja el, hogy van tudományos értékű megismerés és a megismerés apriori feltételeinek megjelölésével a tudományos megismerést akarja bölcséletileg megalapozni. Ehhez hasonlóan a gyakorlati bölcséletben az erkölcsi tudat alapján ténynek ismeri el, hogy van erkölcsileg jó tett és az apriori elem kiemelésével az erkölcsiség bölcséleti megismerését akarja lehetővé tenni. Sz. Tamás szintén az ember erkölcsi tudatát veszi alapul és az emberi tett erkölcsi tartalmának formai, meghatározó elveként az erkölcsi értékek elvszerű ismeretével fölszerelt értelmet, a recta ratio-t jelöli meg. A recta ratio ítéletét: „légy igazmondó, hűséges, becsületes,

igazságos!" stb. kategorikus imperativusznak mondhatjuk annyiban, amennyiben valóban feltételhez nem kötött kötelezettséget fejez ki.

Sz. Tamás etikája apriori ítéletekre épül föl, amennyiben azt a legelső ítéletet, hogy „tedd meg a jót“, továbbá azt az első ítéletet, hogy pl. az igazlelkűség értékes, nemes, jó valami, előző ítéletekből levezetni, bizonyítani, igazolni nem lehet. Kant imperativusza is apriori ítélet, azonban a transzcendentális módszer értelmében, azaz tartalom nélkülinek, merőben formálisnak kell tartanunk, amely a törvény egyetemességén kívül semmi mást nem tartalmaz. Otto Willmannal úgy vélem, hogy a kategorikus imperativusz a transzcendentális apriorizmus rendszerében egy belső repedésre mutat, mert nem lehet az elől kitérni, hogy a kategorikus imperativusz formulái a merő egyetemességen és eszmeiségen kívül határozott tartalmi mozzanatot is felölelnek. A Marburgiak is beszélnek a kategorikus imperativusz valamelyes tartalmáról, amely a tiszta formából kilép és azt valami újjal gazdagítja. Viszont azt is gondolom, hogy a kategorikus imperativusz első formulája Sz. Tamás erkölcstanában is burkoltan felfedezhető. A hozzászólás kerete nem engedi meg ennek az igen jelentős mozzanatnak tüzetesebb kifejtését.

Kant szerint az erkölcsiség egyenlő a szabadsággal. Nem tudom eléggé hangsúlyozni, hogy a szabadság és az erkölcsi értékesség Sz. Tamás szerint is egy! A szabadság az erkölcsi rosszal kapcsolatban csak abban mutatkozik be, hogy valaki szabadon lemond a szabadságról és szabadon választja a szolgaságot.

Ami Kantnál az autonómia pozitív és nem negatív tartalmaként megjelölhető, azt kifejezetten vallotta Sz. Tamás is. A kötelezettséget kijelentő erkölcsi ítélet az ember legbensőjében, belülről fakad. A bennem elhangzó, általam fölmert és kijelentett, kategorikusan kötelező ítéletből az okság elve segítségével jutok el az Isten örök törvényéhez és nem fordítva, az Isten törvényének ismerete vezet rá engem arra, hogy mi a jó. Sz. Tamás theonómiája nem csorbítja, hanem voltaképen lehetővé teszi az ember erkölcsi autonómiáját.

Ezek a szempontok nem csökkentik a Sz. Tamás és Kant erkölcstana között fennálló lényegbevágó különbségeket. Azonban annyit mindenesetre igazolnak, hogy a két óriás gondolkodót az eszme bensőséges rokonsága is összekapcsolja, és Sz. Tamástól nem áll annyira távol Kant, mint sok más etikus, aki a kifejezéseket és a módszer külsőségeit tekintve talán emlékeztet is Sz. Tamásra. *Ibrányi Ferenc.*

*

Kant úgyszólván valamennyi jelentős újabb filozófiai gondolat atyja. Az újkor legjelentősebb filozófusa. Nyoma és hatása a legönállóbb bölcselőknél is észlelhető, mégpedig alapvető álláspontok terén. Csak két példát említünk. Egyik a bölcséleti antropológia. Ez a modern

irány nem jöhetett volna létre az *a priori* ismerés-elemekről szóló, Kant-i tanítás nélkül. Ami *a priori*, az egyfelől alapvető a megismerésben, de másfelől nem a tárgyból, hanem belőlünk ered, mi adjuk hozzá a tárgyhoz. Másszóval: amikor megismerünk, alapjábanvéve mindig önmagunkat ismerjük meg. A filozófia: önmegismerés, embermegismerés.

Másik példa lehet a modern antiintellektualizmus. Kant szerint megismerésünk nem tárgyilagos és nem hű tükörképe a valóság lényegének. A dolgokat nem úgy ismerjük meg, amint azok önmagukban vannak, hanem amint „számunkra“ léteznek. E „számunkra“ való létezését vallja minden ismerettárgynak a modern aktivizmus és irracionálizmus is, de abban az értelemben, hogy minden megismerés rúgója az ember hatalmi akarata. Azt veszem észre, aminek létemre valami jelentősége van. Az elmélet mögött a konkrét egzisztencia áll, és ennek akaratnyilvánulása. Korunk aktivizmusához hozzátapad az a gondolat, hogy az igazság elérhetetlen, legfeljebb megközelíthető, és ez is mindig kétséges, hogy tehát az igazságnak annyi a fontossága, amennyi a haszna. Az igazsággal szemben tehát korunk cselekvőleg, alakítólag lép fel, reklám és propaganda útján: nem igazságokra törekszik, hanem oly gondolatokra, amelyekkel a tömeget a kívánt lendületbe tudja hozni. Érdekes azonban, hogy Kant is, aki lélektanilag tekintve, aránylag a legtisztábbban ész-ember, gondolkodó-típus: az igazság önjerejébe vetett hit gyengülésének egyik korai előfutára. A magyarázat épp az a körülmény, hogy a tiszta ész racionalizmusa végül is önmagát rontja le, kételkedéshez vezet.

Két példánk mutatja, hogy bizonyos fokig Kant óta minden filozófiai gondolat kantianusnak mondható, sokszor több joggal, mint egyes, szűkebb értelemben vett kantianusoké, mert hiszen az utóbbi bölcselők között vannak olyanok, akik Kant megértését Kant túlhaladásával akarják egybekapcsolni.

Kant elméleti bölcséletének egészen mások a rúgói, mint amelyek gyakorlati bölcséletének kialakításakor mozgatták. Az elméleti bölcsélet problémája a megismerés, annak alanyisága, érvénye, többlete a tapasztalással szemben, korlátai a metafizikum irányában stb. A gyakorlati bölcsélet ellenben oly kritériumot, mértéket akar találni, amelynek segítségével éppoly biztosan, világosan és általános érvénnyel meg tudjuk mondani, mi a jó és a rossz, mint amilyen biztos, világos és általános érvényű az az igazság, hogy $2 + 2 = 4$. Itt már a belátás, a megismerés *élesítéséről*, finomításáról van szó, hogy megfelelhessünk erre a kérdésre: „Mit kell tennünk? Mire törekedjünk?“ — nem pedig a megismerés *hatáiról*. Epp ezért az *a priori* fogalmában is másutt van a súlypont, ha Kant az ismeretkritika, mint, ha az erkölcsbölcsélet, az etika szemszögéből tekinti. Az elméleti bölcséletben is észreveszi Kant, hogy ami *a priori*, az egyetemes és szükségképi igazság, de itt leginkább mégis az *a priori* igazságok alanyi eredetét és ennek-

folytán érvényességüknek csupán a jelenségvilágra való korlátozottságát hangsúlyozza. Az etikában ellenben az *a priori* jelleg az erkölcsi parancs feltétlen, kategorikus voltát biztosítja.

Kant nagy érdeme, hogy az erkölcsi jónak ezt a feltétlen jellegét felismerte. Nem is érdemes figyelemre az az etikai irány, amely a kategorikus jelleg az erkölcsiségnél valami formában fel nem fedezi. Mivel azonban az elméleti bölcsélet az *a priori* t formálisnak ismerte fel, Kant az etikában is formalizmushoz jutott el, vagyis oly etikához, amely szerint nem lehet megmondani, *mi* a jó. Innen ered Kant etikájának számos fogyatkozása: szegényessége, egysíkúsága, amely az erkölcsi valóság gazdag, színes sokrétűségéhez, minőségkülönbségeihez nem tud igazságos lenni. Kant etikája: bár heroikus, de józan, száraz kötelességmorál, imperatív etika, tisztelet-etika és akaratmorál, vagyis az erkölcsi jó végső mivoltát nem értéknek, hanem parancsnak látja; egyetlen erénynek és a cselekvés egyetlen, erkölcsileg értékes motívumának a parancs iránt érzett tiszteletet, az erkölcsi értékesség egyetlen hordozójának pedig az akaratot jelöli meg. Itt Kant szembekerül pl. a keresztény erkölcsiséggel, amely szeretetmorál, vagyis a középponti erényt a szeretetben fedezi fel; a keresztény erkölcs továbbá nem az akaratban látja az érték egyetlen lehetséges hordozóját, hanem olyanféle lelki adottságokban is, mint pl. a megbánás, az irgalmasság, az alázat, a hála, de elsősorban az erényekben, vagyis a személy létének állandó tulajdonságainak értékében. Épp ezért a keresztény erkölcs nem csupán parancs-etika, hanem érték-etika is, vagyis az erkölcsi jó mivoltát végelemzésben értéknek látja, a parancsot pedig csak másodlagos valaminek, amely ott szükséges, ahol értékellenes törekvéseket kell tiltania. Pl. Istennel, az ősjóval szemben parancsnak nincs értelme: a szeretet, az erény teljessége, ahol jelen van, ott feleslegessé teszi a parancsot (ebben áll a keresztény tanítás szerint „Isten fiainak szabadsága” az ószövetségi törvény „szolgaságával” szemben). A keresztény tanítás fedezi fel a farizeuskodást is, vagyis az álerkölcst, amely önmagát jónak akarja, anélkül, hogy ezáltal valóban jó is volna.

E ponton a modern értéketikák — *Max Scheler* fenomenológiai erkölcsbölcséletének kezdeményezése nyomán — Kant-tal szemben a keresztény etika álláspontjához erősen közeledtek. Talán leginkább a modern erkölcsbölcséletben sikerült megvalósítani azt a programot, hogy Kant-ot túlhaladjuk, mégpedig azáltal sikerült, hogy a filozófia itt visszakanyarodott a keresztény állásponthez.

Ellenben van oly fejezet is Kant erkölcsbölcséleti tanításai között, amely a keresztény theizmusnak megfelelő, de amelyet már kora is méltatlanul vádolt atheizmussal, és amelyet a modern erkölcsbölcsélet: *Nic. Hartmann* szintén félreért, amikor Kant gondolatmenetére véli alapozhatni a saját atheisztikus etikai álláspontját. Kant szerint ugyanis az erkölcsi parancsot feltétlenül, vagyis önmagáért kell cselekednünk,

nem pedig valami várható előnyért, tehát nem azért, hogy valamely hatalom kedvében járjunk, ha ez a hatalom mindjárt abszolút is. Nic. Hartmann ebből a gondolatmenetből azt a következtetést vonja le, hogy tehát az Istenbe vetett hit és az Istennek való engedelmség erkölcs-telen. Kant ellenben nem ezt tanította. Szerinte Isten léte egyenesen az erkölcsi parancs felismeréséből folyó követelmény, hogy az a „legfőbb jó“, amit a kategorikus imperatívusz parancsol, megvalósítható legyen. Isten léte a biztosíték, hogy az erény a megérdemelt boldogságban fog részesülni és így a „legfőbb jó“ megvalósul. A „legfőbb jó“ ugyanis az Istentől boldogsággal megjutalmazott erény. Aki az Istentől várt jutalom reményében, vagy büntetés-félelmében cselekszi a jót, annak cselekedete Kant szerint nem morális, csak legális, vagyis az farizeus-kodik. Az erény tehát megérdemli a boldogságot, mint jutalmat, de csak akkor erény, ha nem a jutalomra sandít, amikor a jót teszi.

Noszlopi László.

*

Mi a kantianizmus lényege? Vajjon az idealista jelleg? Avagy a szubjektivitás? A transzcendentális módszer-e, az a priori tana, avagy a fenomenalista jelleg? Az „általános tudat“ fogalma-e, avagy a magábanvaló? Mindezek a filozófémák a kantianizmusnak nyilván csak egy-egy oldalát, de nem a lényegét világítják meg.

Kiindulásul leghelyesebb történelmileg feltenni a kérdést, ekként: mit tartott Kant maga filozófiája lényegének? Illetve: mit akart Kant elérni filozófiája által? Ugyanis e kérdésre már a vitathatóság elkerülésével felelhetünk, így: Kant a korabeli Leibniz—Wolf-féle racionális metafizika, illetve általában minden racionális metafizika lehetőségét kutatta. E kutatás végeredménye pedig ez: a racionális metafizika tartahatatlanságát, minthogy az ész elveit, határát vizsgáló kritika szerint az ismeret csak addig terjedhet, ameddig a tapasztalás az értelemnek alapot nyújt. A racionális metafizika tárgyairól (Isten, lélek, világegész, stb.) pedig — Kant szerint — nem lévén tapasztalatunk, így semmiféle ismeretünk sem lehet róluk, azaz: a metafizika mint racionális diszciplína, mint tudomány lehetetlen. Ámde — úgymond — bennünk van a metafizikai hajlam, amely egységre, totalitásra törekszik. S ha ismeretekkel nem juthatunk a dolgok egységéhez, segítenek az eszmék. melyek azonban már nem alkotórészei, illetve konstitutív elemei a dolgoknak, hanem csupán szabályozó, regulatív elvei. Az ismeretek birodalmát tehát az eszmék birodalma tetőzi be, kerekíti egésszé, amely eszmék aztán a gyakorlati életben, tehát az erkölcs síkjában nyernak különösen nagy fontosságot. Ez eszmék azonban már nem a tárgy objektív jegyei, hanem csak az ész szubjektív maximái, még hogyha a gyakorlati ész számára objektívekké válnak is.

Most már könnyen felelhetünk fenti kérdésünkre a kantianizmus lényegét illetőleg: a kantianizmus lényege a kritika, a kriticismus, tehát

az a beállítottság, mely a racionális létmetafizika helyére — minthogy annak jogalapját igazolhatatlannak tartja — az ismeret kritikai vizsgálatát, vagy ha tetszik, így is mondhatjuk: a racionális létmetafizika helyére a racionális ismeretmetafizikát állítja. Ez a kantianizmus egyik, még pedig „romboló“, vagy „negatív“ része. A másik „építő“, vagy „pozitív“ része pedig abban a törekvésben fejeződik ki, amely a tart-hatatatlannak bizonyult racionális metafizika s az ezen felépült vallási és erkölcsi rendszer helyére az új racionális ismeretmetafizika, illetve ismeretkritika által igazolt racionális erkölcsant helyezi. *A kantianizmus kettős lényege tehát: a kritikai vagy kritიცista jelleg és a racionális erkölcsant.*

Amde idő kellett ahhoz, míg Kant filozófiájának ezt a legmarkánsabb alaptendenciáját megértették. Kantra ugyanis a múlt század első felében kettős homály is borult: az idealizmus és a materializmus homálya. Fichténél Kant „általános tudat“-a „abszolút Én“-né, tehát merőben metafizikumma, sőt Abszolútummá, Schellingnél ugyanaz „abszolút ész“-szé, azaz az alany és tárgy, természet és szellem azonos egységévé, tehát szintén metafizikumma, sőt Abszolútummá lesz; Hegelnél pedig „szellem“-mé, az ismeret (fogalom) és lét egységévé, azaz szintén metafizikumma, sőt Abszolútummá. S ha e Kant utáni idealizmus a szellem monisztikus filozófiájává lesz, mely Kanttal már csupán az „általános tudat“-ra való igen halvány utalásban rokon, úgy a materializmus meg az „anyag“ monizmusa, mely az idealizmussal sokkal inkább mutat filozófia-struktúra-beli hasonlóságot, mint Kanttal; az idealisták „szelleme“, vagy „abszolút Énje“, stb. helyére ugyanis csupán az „anyagot“ kell behelyettesíteni. (Ezért nem véletlen, hogy a XIX. század első materialistája, Feuerbach, a hegeli iskolából nőtt ki.) A német idealizmus és materializmus tehát egyaránt racionális metafizika, azaz a lehető legteljesebb mértékben antikantiánus irány, még ha az idealizmusra hatott is egynémely periférikus kanti tan, miként a materializmusra is hatott az idealizmus dialektikája.

Herbart szintén a periférikus Kantból indult ki, a lényegtelenből és hangsúlytalanból: Kant magábanvaló fogalmából s ezt a végső valóságok, az úgynevezett „reálék“ viszonyának tanává racionalizálta. Végeredményben tehát ez is racionális metafizika, azaz: antikantiánus irány némi kantiánus maszkkal leplezve.

Schopenhauer — e szempontból Herbarthoz hasonlóan — szintén Kant magábanvaló fogalmára épít, megtéve azt „vak akarat“-nak, ami viszont pesszimizmusának válik alapjává. E „vak akarat“ azonban már valami irracionális mozzanat. Így Schopenhauer metafizikája elkerüli az addigi racionális metafizikák antikantiánizmusát, s ezért valóban közelebb is áll Kanthoz, mint addig bárki. Kant trónjának jogos örököse így annakidején valóban nem Fichte, vagy éppen Hegel volt, hanem Schopenhauer.

Ami pedig a pozitívizmusnak a kantianizmus fent leírt lényegéhez való viszonyát illeti, azt kell mondanunk báró Brandenstein professzor úrral, hogy: a pozitívizmus a kriticismus terméke. A metafizika határozott elutasítása ugyanis félreismerhetetlenül kantianus vonás, amire egyébként az előadó úr is utalt. — Azonban itt valamit mégis tisztáznunk kell: a kantianizmus lényege — mint láttuk — nem mindenféle metafizikának, hanem csupán a racionális metafizikának az elutasítása, ami mellett van a kantianizmusnak „pozitív“, igen komoly és súlyos etikai, sőt még vallási mozzanata is. Ezzel szemben a pozitívizmus, mint tipikusan felszínes filozófia, csupán a társadalomtudományi (szociológiai) fókig tudott elmélyülni, s ismerettana is sokkal inkább történelmi vizsgálódás, mint komoly ismeretelméleti kritika, amely a kanti ismeretkritika nagyszabású elvi megalapozottságától és mélységétől mérhetetlenül távol van.

Igy a kantianizmus első igazi követői azok a XIX. századvégi úgynevezett újkantianusok (nevezetesen a marburgi iskola, Cohennel az élen, s a badeni iskola: Windelband, Rickert), akik egyrészt a kritikai jelleget, nevezetesen a racionális metafizika elutasítását is hangsúlyozták, másrészt a kantianizmus „pozitív“ tartalmát, a komoly etikai, vagy — egyeseknél már — általános értékelméleti tájékozódást is fenntartották, s így a relativizmust valamilyen érték (logikai, etikai, stb.) Abszolútumához kapcsolódva — Kanthoz hasonlóan — leküzdötték. Ezáltal természetesen egyrészt a pozitívizmus hínárjából is kimentették az emberi gondolkodást, másrészt a filozófia tekintélyét is helyreállították.

Amde az újkantianusok eredménye végül is mégsem arányos mindenen törekvésük emelkedettségével. A racionális metafizikától való általános kantianus idegenkedés ugyanis náluk olyannyira jelszó lett, hogy végül is nemcsak a racionális, de általában az összes lehetséges metafizikát — a kritika nevében gyakran kritikátlanul is — elutasították. Ez nem maradhatott ellenhatás nélkül még kantianus alapon sem. S ha közvetlenül a világháború után (1920) Peter Wust „Die Auferstehung der Metaphysik“ című híressé vált kis művében még kritikai alap nélkül hangsúlyozza a metafizika szükségességét, illetve feltámadását, de utána nyomban megjelenik N. Hartmann nagyszabású műve is, a „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, amely már — az újkantianizmusból kinőve s határozott kanti, azaz kritikai alapon — az ismeret metafizikájáról beszél. E műben határozott reakcióját láthatjuk annak az egyoldalúvá merevedett újkantianizmusnak, amely nem volt hajlandó ott sem elismerni a metafizikumot, ahol pedig az valójában jelen van.

A jelenben tehát az élő és fejlődésképes kantianizmus ebben a Hartmann-féle kettős programban összegezhető: *egyrészt a metafizikumban való minimumra törekedni, másrészt pedig elismerni a meta-*

fizikumot ott, ahol az valójában jelen van. A kritikátlan metafizika-ellenesség kora tehát csakúgy lejárt, mint a kritikátlan, azaz racionális metafizika kora. Új filozófiai szintézis csak alapos, de ugyanakkor mégis sok szempontra figyelő ismeretelméleti kritika alapján lehetséges, akként, hogy az ismeretnek nem csupán egyik vagy másik (logikai, pszichológiai vagy metafizikai) oldalát vesszük tekintetbe, hanem az ismeretet a maga totális valóságában s egyben par excellence sajátosságában. E vizsgálódások a filozófia lényege, az autonómia követelményének megfelelővé, azaz valóban autonómmá teszik a Kant óta „legvérbelibb” filozófiát, az ismeretelméletet, amelynek így az idealizmus és realizmus Scylla-ja és Charibdis-e között ez irányok ellentmondásainak szirtjeit elkerülve talán sikerül révbe jutnia. E rév nyilván egy irracionális etika, vagy, ha úgy tetszik „metafizika”, amely azonban — éppen irracionalizmusa miatt — csupán szubjektív lehet. (Így kollektívumot, közösséget formáló tendenciával nem rendelkezhetik; de filozófiának ez nem is lehet célja.) Talán nem szerénytelenség, ha utalunk e helyen két idevágó munkánkra: „A megismerés tragikumá”-ra s a közeljövőben megjelenő „Az autonóm ismeretelmélet fogalmá”-ra, melyekkel — végső fokon — a kantianizmus mellett is hitet tettünk, úgy, ahogy a talán legilletékesebbtől is, N. Hartmantól tanultuk.

Kantot megérteni valóban azt jelenti, hogy túl jutunk rajta. A kantianizmus ugyanis nem rendszer, melyhez skolasztikusan ragaszkodni lehetne; nem is módszer, hanem filozófiai alapbeállítottság, modern életérzés. Elvethetjük Kant rendszerét, a transzcendentális idealizmust, sőt — mint ahogy fent említett két munkánkban kifejtettük — el is kell vetnünk; módszerét, a transzcendentalizmust is; de Kant filozófiájának kettős lényegét: a kritikai tendenciát (azaz a racionális metafizika-ellenességet) s az így igazolandó, azaz: *kritikai* metafizikára való törekvést nem. E kettő Kant filozófiájának maradandó értéke; ez maga a kantianizmus mint filozófiai magatartás.

Földes-Papp Károly.

*

Az a felfogás, melyet Kant transzcendentális esztetikájában a térre és időre vonatkozólag, valamint ismeretelméleti főműve más helyén a kategóriákra vonatkozóan kifejtett, rendkívül mély befolyást gyakorolt nemcsak a filozófia fejlődésére, hanem a természettudományok alapfelfogásaira is. Ott is, ahol a későbbi fejlődés nem igazolta Kant álláspontját, mély elvi beállítottsága rendkívül termékenynek bizonyult.

Kant az újkori filozófusok nagy alakjai közt lezárja ama filozófusok sorát, kik a matematika és természettudományok nagyságai közé is tartoznak. Kant nem volt az exakt tudományokban oly mértékben produktív, mint egy Descartes és Leibniz, vagy Bolzano, de igen komoly tudományos ismeretekkel rendelkezett, azokat filozófiája

kialakításában lényegesen felhasználta és filozófiája lényeges hatást gyakorolt az exakt tudományok elvi kérdéseinek felfogására. Híres kozmogóniája természettudományi szempontból szintén jelentékeny hiányokkal bír és ma túlhaladott, de történeti jelentősége rendkívüli, mert első kísérlet volt egy tudományos szempontok által irányított kozmogóniára.

Kant után a filozófia nagy mértékben elszakadt az exakt tudományoktól, aminek jó és rossz oldala is volt. Előnyt jelentett, hogy így szabaddá vált új problémakörök meglátására. Hátrányt, hogy így a filozófusok kivonták magukat e szigorú logikai rendszerek fegyelmező hatása alól és egy laza, analógiás gondolkodásmód igen nagy teret hódított, melynek elijesztő példája Hegel természetfilozófiája és sajnos, sok modern természetfilozófiai próbálkozás is. Hogy matematikai műveltség másrészt mit jelent még általános filozófiai készség szempontjából is, annak ragyogó példája Husserl filozófiája. A komoly természetfilozófia persze nem szűnt meg Kanttal, hanem tovább él ama matematikusok és természettudósok sorában, kiknek képessége volt elvi problémák meglátására. Azt hiszem, a XIX. és XX. század természetfilozófiájának igazi reprezentánsai Riemann, G. Cantor, Poincaré, Hilbert, Felix Klein, Weyl, Mach, Bohr, Dirac, Heisenberg, Einstein.

Mindezekre Kant közvetve vagy közvetlenül hatott. Ezért és mivel Kant felfogását természettudományi oldalról is kritikának vetették alá, talán nem lesz felesleges, ha kissé behatóbb elemzésnek vetjük alá filozófiája idevonatkozó részét és igyekezzünk elkülöníteni azt, amit nem lehet fenntartani attól, aminek maradandó értéke van.¹

Először a tér és idő problémájával és főképp a térrel foglalkozunk. Célserű lesz Kantnak erre vonatkozó felfogását két részre bontani. Ezek:

1. A tér és idő nem a dolgok rendje, hanem elménk formái, melyek szerint az érzéki benyomásokat rendezzük. Innen ered ezekre vonatkozó tételek érvényességének általánossága.

2. E formák az ember mivoltával egyszer és mindenkorra megvannak adva. A tapasztalat kialakulásukban nem szerepelhet, mert már minden tapasztalat lehetőségének előfeltevését alkotják. A térforma sajátságait az Euklides-féle geometria axiomái végérvényesen jellemzik.

Ennek a fogalmazásnak nagy előnye az, hogy míg az első állítást a matematika és fizika Kant utáni fejlődése nagymértékben igazolta, addig a második alig tartható fenn.

Jelzett cikkemben kifejtettem, hogy az euklidesi tér nem azonos a közvetlen szemlélettel adott, reflexiómentes, praegeometrikusnak nevezhető térrel. Ez nem izotróp: a fent-lent, előre-hátra, jobb-bal egy-

¹ Más szempontból néhány évvel ezelőtt szintén foglalkoztam ezzel a kérdéssel: A tér és idő problémája Kantnál és az exakt tudományokban. Athenaeum, 1925, 20—30. lap.

mással nem ekvivalens kitüntetett irányok; nem homogén, mert saját helyem ki van tüntetve. A tér végtelensége sem közvetlen adottság, az optikai tér lezártnak látszik. A tér izotrópiája, homogeneitása, végtelensége csak a reflexió magasabb fokán lép tudatunkba: látjuk, hogy ha helyünket változtatjuk, a kitüntetett pont velünk mozog; tehát nem a tér sajátosságát, hanem észrehevésünkhöz relatív sajátosságot fejez ki. Éppúgy a horizontot sohasem tudjuk elérni, az tőlünk mindig egyenlő távolban látszik lenni. És egy más alapvető tapasztalat lényeges a térfogalom kialakulására: ez a szilárd testek léte. A szilárd testek, idealizálva „merev” testek, adtak alkalmat, hogy a testek vonatkozásait két csoportba osszuk: geometriai és egyéb fizikai sajátosságokra. A merev mértékrudak tették lehetővé a testek méreteinek kimérését és a sajátosságok egyik csoportjának, mint geometriai sajátosságoknak elkülönítését. Két pont távolát egyenlőnek nevezem másik két pont távolával, ha egy mértékrudat ugyanannyiszor kell köztük felrakni; két idom kongruens, ha egy merev idom a másik helyére tehető. Ezen a fokon a tér izotrop is és bár a „le-fel” irány fizikailag ki van tüntetve a nehézség által, ez nem geometriai sajátosság. Ama „geometriai” sajátosságok, melyeket a tér kimérése által nyerünk: áttekinthető rendszerbe, az euklidesi axiómák rendszerébe, foglalhatók. Ez a rendszer ellentmondáshoz sohasem vezetett és a geometria alkalmazásainál mindig bevált, úgyhogy kétezer évig mint minden tudomány ideálját tekintették és úgy gondolták, hogy alapfeltevései „beláthatók” és „magától értetődők”. Kivételt képezett a XI. axióma, a párhuzamosak axiómája, melynek magától értetődő jellegét sokszor kétségbe vonták és számtalan kísérlet történt ezen axióma „levezetésére” a többi axiómából. E sikertelen kísérletek meglepő megoldást találtak a nem-euklidesi geometriák (Bolyai, Lobatschewsky, Gauss) felfedezésével, midőn kiderült, hogy a XI. axióma független a többi axiómától és ha más axiómával helyettesítjük, ismét ellentmondásmentes, de az euklidesitől különböző geometriát kapunk. Még pedig kiderült, főképp Riemann alapvető vizsgálatait után, hogy végtelen sok, görbületi viszonyaival jellemezhető térforma és geometria lehetséges.

Ez a kérdés logikai oldala. További kérdés, hogy melyik geometria az, mely a fizikai világban meg van valósítva. Ez a tér kimérése által eldönthető, ha megállapodtunk a kimérés módjában. Elég, ha két pont távolát meg tudom mérni, akkor a háromszögelés ismert módszerével a teljes teret ki tudom mérni. Mivel minden mérés véges pontosságú, lehet, hogy egy zérus görbületű euklidesi teret egy kis görbületű (nem-euklidesi) tértől nem tudunk megkülönböztetni, *de elvileg a tér sajátosságai tapasztalatilag eldönthetők, ha adva van a kimérés módja*. Ez azonban elvileg rendkívül fontos pont, mert minden mérés, legyen az merev mértékrudak, hajlítható, de nyújthatatlan mérőszalagok használata, avagy optikai módszerek alkalmazása, mindig fizikai testek

igénybevételével és fizikai törvények figyelembevételével történhetik csupán. Tegyük most fel, hogy pl. egy nagyméretű háromszög kimérése, mint azt Gauss annakidején javasolta, azt mutatná, hogy a háromszög szögösszege eltér a 180° -tól. El kellene e vetni az euklidesi geometriát? A felelet: el kell vetni, ha az alkalmazott mérési módhoz ragaszkodunk, de nem kell elvetni, ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a mérési mód „helytelen”, a fonalak hossza változott, a fény nem terjed egyenes vonalban stb. Mindig megvan a lehetőség az euklidesi geometriától való eltérést a fizikai törvényekre tolni. A pontos, szigorú kijelentés a következő: ez és ez a tér, kimérve ilyen és ilyen eljárással euklidesi, vagy ilyen és ilyen görbületű nem-euklidesi tér. Így, ha az euklidesi tér egy részében módosítjuk a kimérés módját, e térben bármely nem-euklidesi térformát megvalósíthatunk. Ezen alapulnak a híres Klein és Poincaré félé „modelljei” a nem-euklidesi térnek az euklidesi térben. A következő példák szemléltethetik a viszonyokat. Régebben és vidéken most is kertekben láthatók üvegömbök, melyekben a táj és az emberek tükröződnek. Gondoljuk, hogy a tükörképek valóságos lények és nézzük, hogy milyen térben élnek ezek. Ez egyfajta nem-euklidesi tér, ha a külső tér merev mértékrúdjaival mérem ki területet, azonkívül ez a tér véges is. De ha azokkal a mértékrudakkal mérem ki a területet, melyet a megfelelő helyen levő külső mértékrúd tükrözésével kapunk, akkor területünk közösleges euklidesi tér, mely végtelen is, úgyhogy a végtelen távoli pontok tükörképei egyáltalában nem érhetők el; mert amint azokhoz közeledünk, a mértékrúd mindig kisebb lesz. Viszont ezen mértékrúddal kimérve a külső területet, az lesz nem-euklidesi.

A geometria más a síkon és más egy gömbfelületen, ha a távolságokat mindkét esetben nyújthatatlan szalagokkal mérjük ki. De elérhetem, hogy a gömbfelületen az euklidesi sík geometriája legyen érvényes, vagy a síkon a gömbi geometria, ha a mértékegységeket kellően választom. Még pedig úgy kell választani, hogy a gömböt alkalmas pontjából a síkra projiciálom és mértékegységnek minden helyen a sík megfelelő helyén levő mértékegység projekcióját választom.

A valóságos tér geometriájának jellege aktuálissá vált, midőn Einstein felállította gravitációelméletét, melynek lényeges tartalma éppen az, hogy a tér nem-euklidesi, ha a szokásos módon mérjük ki. Ekkor a tömegpont a nem-euklidesi tér geodetikus vonalain mozog, míg a tömegek hatása abban áll, hogy meghatározott törvények szerint a tér görbületi viszonyait határozzák meg. Einstein és mások azt is feltették, hogy a tér véges, de határtalan, úgy mint két dimenzióban a gömb felülete. A véges, de határtalan tér fogalma, melyet itt csupán egy analógiával igyekeztem megvilágítani, teljesen pontosan is megadható értelemmel bír, aminek kifejtése azonban jóval körülményesebb és laikusoknak tapasztalat szerint igen nagy nehézség.

ségeket szokott okozni. Rendesen úgy fogják fel, hogy a tér egy véges gömb, melynek szükségképen van határa és ezt szenvedélyesen és fölényesen vitatják. Ez persze teljes félreértése a dolognak. Elkerülhetetlen, hogyha valaki ezekbe a dolgokba némileg be óhajt hatolni, ahhoz bizonyos fáradságot kell vennie magának, mert minden vita meddő, ha nem tudjuk, hogy miről van szó. Egy ilyen véges, de határtalan térben ismét meglepő jelenségek várhatók, pl. egyirányba haladva ismét visszaérkezhetünk a kiindulási pontba.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy meghatározott térgeometriáról csak akkor beszélhetünk, ha a teret kimérjük és megadjuk a kimérés módját. A tér geometriája megállapításában egy ki nem küszöbölhető konvenció is van. Mindig megvan a lehetősége annak, hogy a teret euklidesinek tekintsük, ha a kimérés módját és a fizikai törvényeket megfelelően módosítjuk.

Ellenben lehet, hogy az így választott törvények igen mesterkéltek lesznek, és éppen akkor jutunk egyszerű és áttekinthető fizikai világképhez, ha a teret nem-euklidesinek választjuk. (Pl. ha bármely irányba haladva, legegyszerűbb irányba mindig a kezdőpontba visszaérkeznénk, azt a feltevést is tehetnők, hogy nem is érkeztünk vissza, de a világ tárgyai ismétlődnek. Ez azonban kissé erőltetett volna. Az Einstein-féle gravitációelmélet éppen azt mutatja, hogy úgy jutunk áttekinthető fizikai világképhez, ha az euklidesi geometriát feladjuk és csupán közelítő érvényét tesszük fel.

Azt mondhatjuk, hogy csak a térforma és a fizikai törvények együttesen vannak meghatározva a tapasztalat által, az egyik nagy mértékben önkényesen választható. Ezért helyezkedhetünk arra az álláspontra, hogy a térformát „apriori” megadjuk és hozzá alkalmazzuk a fizikai törvényeket. Ilyen értelemben tekinthető a térforma apriorinak a tapasztalattal szemben. Az euklidesi térformának még az az előnye megvan, hogy egy pontja elég kis környezetében más térforma esetében is közelítőleg érvényesnek tekinthető, úgy mint egy felület elég kis darabja, szinguláris esetektől eltekintve, síknak tekinthető.

Mivel a tapasztalat folyton újabb anyagot szolgáltat, mindig újabb megfontolás tárgyává kell tenni, hogy milyen térforma az, mely leginkább alkalmas a tapasztalat rendezésére. Sőt különböző vizsgálatok szempontjából ugyanazt a tapasztalati anyagot szuverén módon különböző térformák szerint rendezzük. Így egy n pontból álló anyagi rendszer tárgyalásánál sokszor célszerű egy $6n$ dimenziós teret vezetni be, melyben az egész rendszert egyetlen pont reprezentálja úgy, hogy e pont koordinátái a pontrendszer pontjainak koordinátái és sebességei (pontosabban impulzusai). Használatos ezenkívül n dimenziós koordinátatér, és a quantummechanikában egy végtelen dimenziós tér. A matematikában legkülönbözőbb képződményeket megfelelő „terek”-ben

állítunk elő, most az érdeklődés előterében állanak az ú. n. végtelen dimenziós függvényterek.¹

Mindezeket az általánosításokat nem úgy vezették be, hogy ezek lehetséges elgondolások, hanem ezekre szükség volt, ha az illető rendszerek relációit áttekinthetően óhajtjuk tárgyalni, tehát ezeknek pontosan ugyanazon szerepük van az illető tárgyakkal szemben, mint a szemléleti térnek az érzéki adottságokkal szemben. A térfogalom jelentékeny általánosítását képezi a pontthalmazok tana, mely azután a tér pontosabb jellemzését, a lehetséges térformák általánosabb áttekintését tette lehetővé. Általában mondhatjuk, hogy a matematika és az elméleti fizika újabb fejlődésén mint vörös fonál húzódik át a térfogalom különböző általánosítása és ezek felhasználása különböző dolgok rendszerezésére.

A térfogalmak tehát állandó fejlődésben vannak. Kant térfelfogása nem „az ember“, még kevésbbé a szemlélet általános törvényeit fejezi ki, hanem a XVIII. század felfogásának axiómáit, tehát nagyon is múltó álláspontot.

A kategóriák tanában elég lesz néhány megjegyzésre szorítkozni. Kant kategóriatáblái a tradicionális logika főfogalmait sorolják fel és egyáltalában nem elégitik ki az exakt tudományokban megkívánt követelményeket. Azt hiszem, ha tudásunk egy területének, mely axiómatizálásra megérett, mint pl. a halmazelmélet, a matematikai logika, a számelmélet, a csoportelmélet, a geometria, axiómarendszereit a Kant által használt, állítólag tudásunk egészére vonatkozó, Aristotelesre és a szkolasztikára visszamenő kategóriáival összehasonlítjuk, úgy látjuk, hogy a tudás egészen más fokával állunk szemben. Azt hiszem senki, kinek sejtelve van a mai axiómatikáról, nem merne egy „általános“ kategóriarendszer felállítására vállalkozni és nagy haladásnak tekinti, ha tudásunk egy újabb fejezetének axiómatikus felépítése sikerül. A haladás e téren nagy, de pl. a szellemi tudományok komoly axiómatikájának körvonalai is alig látszanak.

Kant kategóriáira is majdnem szóról-szóra azt állíthatjuk, mint térfogalmára: ezek sem „az ember“, még kevésbbé „az értelem“ általános kategóriái, hanem egy meghatározott koréi és szellemi fokéi. De

¹ Részletesebb kifejtésre lásd: Ortway Rudolf I. c. és Ortway Rudolf: A matematika néhány újabb szempontjának fizikai vonatkozásai. (Matematikai és Fizikai Lapok. XLVII. 1940. 111—138. oldal.) A halmazelméleti geometriára vonatkozólag: Alexits György: A halmazelméleti geometria újabb fejlődéséről. (Matematikai és Fizikai Lapok. XLV. 1938. 39—78. oldal.) Ezenkívül mindenki, ki ezen kérdésekkel foglalkozni óhajt, a legnagyobb haszonnal tanulmányozhatja Poincaré klasszikus filozófiai műveit, melyek az általános felfogások kialakulására a legnagyobb hatással voltak. Persze, a megjelenésük óta eltelt idő úgy a matematika, mint fizika fejlődésének igen gazdag kora volt, főképp az itt számbajövő szempontok tekintetében.

az illető kor és fok embere mindent ezek szerint rendez és skatulyáz el, ezeket nem a tapasztalatból nyeri, hanem a tapasztalatot alakítja szerintük.

Csak két megjegyzést szeretnék az itt kifejtett álláspontra tenni, nehogy félreértésre adjon alkalmat. Ugyanis a kifejtett felfogás látószólag erősen szubjektivistikus színezetű. Hogy milyen értelemben az és milyen értelemben nem az, ezt szeretném röviden kifejezni.

A vázolt felfogás szerint a térformát bizonyos mértékben kétségkívül a szubjektum választja. De ha pl. a közönséges háromdimenziós euklidesi tér szerint rendezem az érzéki világot, úgy megadott érzéki benyomások esetében azok helye meg van adva és azok felett nem rendelkezhetem. Ha áttérek egy más, pl. sokdimenziós felfogásra, úgy az előbb megadott érzéki adottság e térben is egész meghatározott helyet határoz meg, mely már nem függ tetszésemről. Hogy milyen térforma folyamatos, „szemléletes“ valakinek, azt organikus adottságok határozhatják meg, vagy tehetik közelfekvővé.

A relativizmusra megjegyzem, hogy mind a térforma, mind pedig a kategóriarendszer felfogásunk szerint relatív egy szellemi fokhoz. De minden állítás, mely azt mondja, hogy ez és ez relatív ehhez és ehhez a meghatározott dologhoz képest, abszolút állítás. Így abszolút állítás, hogy az északi sarkon levő észlelő zenithjében van a sarkcsillag, míg az egyenlítőn levő észlelőnek horizontjában van. Vagy, hogy egy épület erről a helyről nézve ilyen, másról nézve olyan perspektivikus képet mutat. Azt persze nyomatékosan hangsúlyozza, hogy szemléletünk, belátásunk, tudásunk mai foka csak egyik fokozat a különböző fokozatok végtelen sorában.

Ortvar Rudolf.

*

Gróf Révay József előadásában nagy feladatra vállalkozik. Kantnak és a kantianizmusnak ismertetése, a lényeges vonások hiánytalan feltárása egy rövid előadás keretében teljesen meg nem oldható feladat. Ennek tudatában meg kell állapítanunk, hogy gróf Révay József jó munkát végzett. Sikerült neki Kant filozofálásának valóban alapvető motívumait megfelelő világításba helyezni és mind e motívumok külön-külön való jelentőségét, mind a köztük fennálló feszültséget és a modern filozófia sokféle áramlatának innen való eredetét megmagyaráznia. Az adott helyzetben rejlik az oka, hogy a Kanthoz kapcsolódó ú. n. kantianus mozgalmak az előadásban nem jutnak érvényre, csak néhány elnagyolt vonás utal rájuk. Sajnálunk kell azt is, hogy magának Kantnak az ismertetésénél a „Kritik der Urteilskraft“ háttérbe szorul. E mű Kant mai értékelésének középpontjában áll s elhanyagolása épp azoknak a motívumoknak homályban maradását eredményezi, amelyeket szintézisre törekvő korunk különösképpen értékel.

Az előadás nemcsak a „szakfilozófusokhoz“, hanem a szabad-egyetem nagyszámú hallgatóságához, a művelt nagyközönséghez is fordul. Ez arra késztet, hogy gróf Révay József Kant képét valamivel *kiegészítsem*. Kant neve ismerősen cseng minden művelt ember fülében, mint a szellemi élet egyik óriása, a filozófusok egyik, vagy talán épp a legnagyobbika. Határkőnek tűnik fel, amely elválasztja a régi gondolkodást az új gondolkodástól. Amily magától értetődő a Kant nevéhez fűződő tisztelet, épp oly kevésbé világos a tisztelők nagyrésze előtt, miben áll Kant igazi jelentősége. Erre szeretnők most egész általánosságban rávilágítani.

Kant a szabadság filozófusa. A középkor világnézetében az egyház tekintélyével egységbe foglalt szellemi hatalmak: tudomány, erkölcs, művészet és vallás már mind áttörték a számukra fejlődési akadályá vált egységes világnézet korlátait, már mind a maguk autonóm elvei által meghatározott külön útján jártak, míg a filozófia még mindig a régi intellektualizmus vágányain haladt. A maga történései szerint járó, egyszóval autonóm szellem, a modern kor szelleme Kantraál talál filozófiai kifejezést és igazolást, amint arra Rickert oly világosan rámutat. Kant szerint sem a tudomány, sem az erkölcs, sem a kultúra más javai nem alkalmazkodhatnak idegen mértékekhez, hanem csak a maguk sajátos természetében rejlő törvényekhez. Ebben rejlik a szellemi élet szabadsága. Ezért Kant a szabadság filozófusa. És ezért korszerű Kant akkor, ha védekezni kell a szellemi életnek külső célok, idegen mértékek alávettetése ellen, ha küzdeni kell azért, hogy a szellem a maga sajátos gyökereiből új életet fakasszon. — De a szabadsággal vissza is lehet élni, a szabadság szabadossággá fajulhat, minden törvény tagadásává, önkényeskedéssé. A felületes közvélemény vagy elfogultság hajlandó olykor ezt is Kant hatásának tulajdonítani és az így támadt „destrukciót“ Kant rovására írni. Ezzel szemben rá kell mutatnunk a másik Kantra, aki a szabadság filozófusát elválaszthatatlanul és szükségképen kiegészíti. Rá kell mutatnunk Kantra, a szigorú erkölcsi törvény, a kategorikus imperatívusz filozófusára, aki szigorú benső törvényt állít minden önkényeskedés útjába s erőteljesen küzd azért, hogy új eszmei egységbe foglalja a kultúra autonóm erőit.

Mindezt Kant azért tehette meg, mert filozófiájában először jutott teljes súllyal érvényre a szubjektum, mint az objektummal ekvivalens világtényező. A szubjektum addig csak mint az objektív világ egy része szerepelt. Kant megtanít arra, hogy a szubjektum jelentése nem merül ki az egyéni pszichében, hanem a szubjektum világelv, amely ott érvényesül az egész világ konstitúciójában és nélküle sem valóság, sem értékproblémák meg nem oldhatók. Hogy úgy mondjam: Kant felismeri a szubjektum objektivitását, — azt, hogy az objektív világ alkotásába bele van szerkesztve a szubjektum, mint annak nélkülözhetetlen alkot-

része. Így támad egy új világkép, egy új világerzés — középpontjában a világot átható szabad szellem, univerzális szubjektum-fogalmával.

Kibédi Varga Sándor.

*

Kant kriticismusa kétségkívül megnyitott bizonyos perspektívát; Wundt a *negatív* kriticismussal szemben (melyet a szkepticizmussal azonosít) Kantban látja a *pozitív* kriticismus emberét. De talán mégsem ez volt legjelentősebb alkotása; elsősorban az egymással mereven szembenálló empirizmus és racionalizmus magasabb szintézisben való összeolvasztása jegyezhető fel, mint Kant érdeme.

Kant idealizmusa, bár még vannak benne hiányok, kétségkívül haladást jelent a filozófia történetében. Willmann Kant elődei között számos hamis idealistát nevez meg, de csak Kant utódaiban látja az igazi idealizmus megteremtőit. Ami Kant vallási felfogását illeti, ezek körül állandó vita folyik. Bangha Béla szerint („Istenhit és Istentagadás”) nincs eldöntve, vajjon Kant megtagadta-e Istent, vagy sem. Bangha tudniillik a tiszta és a gyakorlati ész ellenmondására gondol.

Az azonban tagadhatatlan, hogy Kant a magasabb összhangot kereste, amit leginkább ez az ismert mondása bizonyít: Két dolog tölt el mindig nagyobb bámulattal, minél tovább szemlélem őket, a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem!

Sármándi Sándor.

*

Ha a Magyar Filozófiai Társaságban kantianizmusról beszélünk, meg kell emlékeznünk *Böhm Károlyról* is, ki nemcsak a Kanttól kiinduló idealizmus egyik késői nagy teremtő szelleme, hanem az első magyar rendszeralkotó filozófus is volt. Benne tetőződik az az áramlat a magyar szellemi életben, amely szinte azonnal megindult Kant felépése után: a magyar kantianizmus. Az ő hatása pedig másrészt forrása volt annak az újidealista iskolának, mely a magyar szellemi életben jelentékeny helyet foglal el. De nemcsak történeti, hanem szisztematikai jelentősége is van Böhmnek. Alighanem az ő szellemtanában és értéktanában találunk útmutatást arra, milyen utat követve oldhatjuk meg az összes kantianus rendszereknek s magának a kantianizmusnak a legnagyobb s itt most többszörösen felmutatott problémáját, az értéknek és valóságnak, a világ két részének egybefűzését.

Joó Tibor.

*

Descartes hatása az újkori bölcséletre igen nagy volt: az occasionalisták tanításai, sőt Spinoza panteista-monista rendszere is, Descartes hatása alatt alakulnak ki; Geulinx, Malebranche és még Spinoza is, minden eredetiségük mellett, egyúttal nagy cartesánusok. Cartesiánus vonásokat mutat az az univerzális szellemű gondolkodó is, aki

korának szinte minden jelentős bölcseleti gondolkodójával kapcsolatban áll, polemizál, éppen Descartes védelmében is, Locke-al és az aristotelesi és skolasztikus tanításokra is visszanyúl: Leibniz. Természete szerint ő volt a XVII. és XVIII. századbeli európai gondolkodók közül legalkalmasabb arra, hogy a sokszerű újkori bölcseleti kezdeményezések-ből a bölcselet teljes európai tradíciójára építő, hatalmas eredeti szintézist hozzon létre: univerzális szelleme azonban nagyon is nyugtalan volt a lassú kiérlelő munkára és ezért a filozófiában is, mint általában, csupán nagyszerű vázlatokat hozott létre. Ezek is igen termékenyítőleg hatottak és az első újkori „professzorfilozófiában“, Chr. Wolff tanításában formálódtak rendszerré: ezen az úton azután a kanti bölcselet kialakításában is nagy része van Leibniz filozófiai szellemének.

A kontinentális bölcselettel párhuzamosan Angliában is élénk bölcseleti élet bontakozik ki. Ez is sokszínű, a szárazföldi bölcselettel változatos kölcsönhatásban van, de általában felületesebb és túlnyomóan az empirizmus jegyében fejlődik. Spekulatív ereje a francia és a német bölcseleténél jóval csekélyebb, de empirisztikus hajlandóságát követve, gazdag tapasztalati anyagot gyűjt, főleg lélektani és társadalomtudományi megfigyelések alapján. A felvilágosodás korában azután a szárazföldi és az angol bölcseletnek tarkán egybeáramlik és meglehetősen népszerűen lapos bölcseleti tanítások kereteiben nagy tapasztalati tudáskincset hord össze, amelyben a „földi“ tudás távlatának erős bővülése, főleg a természettudományi, lélektani és társadalomtudományi ismeretek terén, félreismerhetetlenül feltűnő. Az újkori európai bölcseletnek és általános tudáskincsnek immár átfogó, egységes gyűjtőszempontokra volt szüksége, hogy valamiképpen értelmes egészé alakuljon: ezeket az egybefogó elveket legmélyebben és legalaposabban Kant és a német idealizmus tanításaiban kapta meg.

Főleg kantiánus körökben nem egyszer találjuk meg azt a beállítást, mintha Kant bölcselete valamilyen radikális, szinte előfeltevésnélküli kezdetet jelentene: az igazi filozófia kezdetét, úgy, hogy a Kant előtti bölcseletre manapság voltaképpen nem is nagyon érdemes visszanyúlni. Ott a „dogmatikus“, „racionális“ metafizika van, amelyet Kant végképp elintézett. Ez a beállítás és Kant-képe persze történetileg és rendszertanilag egyaránt abszurd: alig van több bölcselettörténeti előfeltevéssel bíró bölcselet a kantinál, és a kanti bölcselet nagy jelentősége semmiképpen sem az előtte volt bölcseleti kérdések és válaszok egyszerű „leradírozása“ értelmében vett meghaladásuk; ilyesmit csak a bölcseleti félműveltség állíthat. Ezért Kant igazi megértése és értékelése nemcsak rajta túlhaladást, hanem még előbb tőle bölcselettörténeti forrásaihoz és előfeltevéseihez való visszamenést, legalább is alapos visszanezést igényel. Ennek fényében azután Kant korántsem mutatkozik előfeltevésnélküli radikális kezdetnek, bár bizonyos tekintetben igen jelentős kezdet a filozófia történetében. Nem is nagyszabású vég:

ilyennek Hegel bizonyul az *újkori* bölcelet történetében. Amde Kant és — későbbi „legsajátabb” — filozófiája lett az a hatalmas gyűjtőlencse, amely az újkori európai bölceleti hatásokat, németeket, franciákat, angolokat egyaránt „összegyűjti”, egybenézi és a rengeteg átvett elemből sajátzerűen eredeti és sokoldalúan egységes bölceleti tanítást és ebben az újkorra igen jellemző filozófiai világnézést alakít ki. Egyénisége alapján erre Leibniz alkalmasabb lett volna; feladatát mégis a bár egyoldalúbb, világtól távolabb álló, de alaposabb és kitartóbb Kant oldotta meg, kétségtelenül megfelelőbb korban is, a felvilágosodás végén, azt magába olvasztva és egyúttal legyűrve, meghaladva. A kanti filozófia közvetlen összefüggése az antik és a középkori bölcelettel feltűnően csekély, szinte azt a látszatot kelti, mintha Kant nemcsak a középkori, hanem a nagy görög gondolkodókat sem ismerte volna elég alaposan: ez a tágabb értelemben vett ahisztorizmus különben a későbbi újkorban, az igen önelégült felvilágosodási korszakban általánosan jellemző tünet.

Az újkori bölceleti eszmeáramlatoknak azonban éppen Kant a nagy gyűjtőlencséje. Mindenekelőtt a Leibniz—Wolff—Baumgarten-tradíciónak és ebben a cartesianus hagyományoknak is szerves folytatója: Kant eleinte előadásában is teljesen ebben a tradícióban mozog és kritikizmus-előtti korszakában irodalmi munkássága is ehhez a gondolatirányhoz áll legközelebb, ennek eredeti szellemű továbbvivője. Wolff iskolája volt, amint említettem, az első jelentős újkori „professzori” bölcelet; a diplomata-világfi Leibniz e professzor-híve indítja meg az újkorban a nagy „tanszékbölceletet”, valóban egy újkori skolasztika-félét: és Kant ennek az újkori német bölceleti „skolasztikának” egyik igen tipikus és egyben egyik legnagyobb képviselője. A Wolff—Baumgarten-tradíció erősen iskolás formája, alaposan kidolgozott rendszere egyaránt megmutatja ennek az iránynak és az eredetileg abban működő Kantnak sajátosságosan „skolasztikus” voltát; a nagy königsbergi bölcelő egész egyénisége is megfelel ennek a skolasztikus jellegnek, hiszen szellemessége mellett, sőt előtt erősen pedáns, a copfoságig rendszeres, tanáros és aglegény, szinte kissé papos és szerzeteses is: majdnem azt mondhatnók, hogy Kant egyfajta protestáns és porosz puritán magánszerzetes a kötelesség rendjében és rendszerében. Semmi esetre sem a rend rombolója, destruktor, mint ahogyan az előadó úr szerint egyesek beállítják, hanem legnagyobb mértékben rendtartó és rendszerező, építő törekvésű: csupán bizonyos, megingottnak érzett rendet és épületet takarít el, hogy a régi eszményeknek biztosabb új rendet és épületet alkothasson. Miért?

Mert ezt a sajátosságos professzori bölcelő génuszt, igen élénk eszével és nagyon érzékeny képzeleti és érzelmi reagáló erejével, a maga, mindig kissé bizonytalannak érzett „skolasztikus” tradíciójából felriasztja a felvilágosodás csípős, maró szele, fölényes racionalista ateiz-

musa és főleg az angolok szkeptikus, pszichologizáló és pszichologista, de másrészt moralizáló bölcsekedése is. Éppen a kanti bölcselet kritici-
cista korszakában nagy felvilágosodási és főleg rendkívül erős angol
bölcseleti hatások érvényesülnek: aki ezt a Kanttól, magától nyíltan
megvallott tényt nem látja vagy nem veszi eléggé figyelembe, sohasem
értheti meg a kantianizmust; mert nemcsak a kritici- ismeretelmélet-
ben érvényesül a szkeptikus humei hatás, hanem a kanti etika minden
részletében az angol morálfilozófusok számtalan tanítása, a kanti esz-
tétikában pedig az angol pszichologizáló esztétika több tétele igen
hasonlóan visszatér; ezt csak a bölcselettörténeti műveletlenség vagy
Kant-mitológiát csináló elfogultság hagyhatja figyelmen kívül. Ilyen
módon igen sajátos módon sokszínű, sőt tarka és — hallottuk az előadó
úrtól — sohasem teljesen megnyugtató egységbe kapcsolt filozófia jön
létre; a kritici- korszak kanti bölcselete a filozófiatörténet egyik leg-
bonyolultabb történeti bölcselet-produktuma: sok racionalizmus és némi
— aránylag kevés! — empirizmus, humei szkepticismus és pozitivizmus
szövi egybe a *Tiszta ész bírálatának* valódi ismeretmetafizikájában;
kötelességmorál és angol „józanészű“ társadalomerkölcsi optimizmus
kapcsolódik egybe gyakorlati metafizikai alapon a *Gyakorlati ész bírá-
latában*; és valódi szemlemetafizika bontakozik ki az *Itélőerő bírálatában*.

Mindezt egybefogja a voltaképeni kanti bölcseleti alapeszme: az
alany alkotásának és központi világszerepének döntő hangsúlyozása. Nem
igaz, hogy ez őseredeti kanti meglátás: hiszen már az antik logosz-
tanban igen hasonlóan felmerül, a középkori bölcseleti Isten- és szellem-,
illetőleg lélektanban legfőbb ismeretmetafizikai és etikai vonásai egy-
aránt megtalálhatók, amint arra Ibrányi Ferenc is rámutatott; és végül
Descartes bölcseletében indult meg igazában az *én*, az emberi alany
újkori nagy bölcseleti karrierje, Leibniz lelki márványtömbjének erezeté-
ben pedig voltaképen a *Tiszta ész bírálatának* alanyalkata rejlik, még
felderítetlenül. Mindez így volt: és mindezen felül mégis Kant az, aki
az alany alkotásának és mind ismerési, mind erkölcsi cselekvő szerepének
természetét és jelentőségét annyira részletesen kidolgozza és egyúttal
akkora hangsúllyal emeli ki, hogy igazában csak az ő bölcseletétől
kezdve áll az alany a filozófia központjában.

Ez az alany szellemi alany: ez érthetővé teszi a kritici- tanítást
alaposabban megnézve semmiképen sem paradox módon betetőző szellem-
metafizikát az *Itélőerő bírálatában* és a Kant nyomán szinte rakéta-
szerűen feltörő szellemmetafizikát a német idealizmus bölcseletében.
Az előadó úr tehát teljesen helyesen húzta alá az alany központi sze-
repét a kanti bölcseletben: ez az a centrális szempont, amelyben a kanti
nagy gyűjtölencsében összefogott számtalan újkori bölcseleti eszmesugár
egységes, eredeti módon szintetikus képben egyesül és amely azután a
sokféle Kant-hatásban mégis leginkább egyetemesen és döntő módon hat
tovább, a fichtei telivér Éntől egészen a windelband-rickerti értékrend-

szer elhalványult alanyalkatáig. Az alanynak ez a központi szerepe és jelentősége a kanti bölcseletben jól megfelel az újkori szubjektivizmusnak, hiszen lényegében az emberi alany alkatáról és szerepéről van itt szó: ezt azonban az élesen abszolútista hajlamú Kant lehetőleg egyetemessé és abszolúttá igyekszik tisztítani, ezért a pszichológiai vonásokat logikaiakká, illetőleg formális-etikaiakká törekszik szublimálni.

Igy valóban érdekes *pszicho-logikus* alkat. a kanti alany; de emberi eredete folytán mindig megmarad benne egy sajátos ingadozás az emberi alany relativitása és az abban Kanttól intendált abszolút alapalkat között; ez az ingadozás Fichténél is jól észlelhető. Hiszen Kant szerint az emberi alany sem ismerési, de még erkölcsi alkatában sem végső, teljes Abszolútum: Kantnál teljesen és lényegesen megvan az Isteneszmé, csupán némileg háttérben, mint *horizontelzáró végcél*, akár mint végső ismerésszabályozó, regulatív eszmé, akár mint a gyakorlati ész legfőbb posztulátuma, akár mint az ítélőerőtől gondolható végső világrendező és céladó elv. A Kant-ismerő számára mindenesetre vitathatatlanul világos, hogy Kant nemcsak nem ateista, hanem a *Tiszta ész bírdátának* metafizikai agnoszticizmusát jórészen egyenesen a felvilágosodási ateizmus ellen istenfélő istenfélésből építi ki, hogy azután a maga módján sajátos teológiai teológiát is adjon hozzá. Amde ez az Isteneszmé és az isteni ősalany alkatának és alapvető valóság szerepének, azaz bölcseleti jelentőségének vizsgálata mégis háttérben marad és előtérben a lehetőleg abszolúttá emelt és egyetemesített emberi alanyalkat és ennek központi bölcseleti szerepe áll.

Az emberi alany ekkora valóság hangsúlya azonban tárgyilag túlzott és a bölcseletet zsákutcába viszi, amint a Kantot mélyen megértő és ezért rajta következetesen túlhaladó német idealizmus tanításainak és sorsának példája még világosabban mutatja; ez a nagy hangsúly viszont heurisztikus tekintetben óriási értékű vívmány, amely rengeteg értékes belátás kifakasztója lett az emberi szellemi önmegismerés, valamint az emberi alanyiség tevékenységéből létrejövő társadalmi szellemi és tárgyi kulturális élet területén. Ezt fényesen igazolják a kanti filozófia nagyértékű, éppen az alanyalkatra vonatkozó részleteredményei és még inkább a Kantot alapeszméjében helyesen folytató német idealizmus mély alany-, szellem- és kultúramegismerése, amely azután betetőzi és be is fejezi a szorosan vett újkori filozófiát. Így válik világossá Kant nagyszabású jelentősége és szinte centrális helye az újkori európai filozófiaalakulásban: ő a Descartes—Leibniz—Wolff-tradíció, a legértékesebb újkori angol bölcseleti irányok — Locke, Hume, a moralisták és bölcselő pszichológusok —, valamint az egész felvilágosodás-kori bölcselet legnagyobb összegyűjtője, egybefogója és alapvető bölcseleti fontosságú alanyelméletének kiépítésével legjelentősebb továbbbeszítője és újszerűen egységes alakban eszközölő továbbadója.

Báró Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

TRÓCSÁNYI DEZSÓ: *Bölcslelettörténelem*. — Pápa, 1939— [1940].
Főisk. könyvnyomda. Theologiai kézikönyvek: 7. 480 l.

Teológiai kézikönyvek sorozatában filozófiai kézikönyv: ez lehet alkalmasszülte esetlegesség, lehet rendszertani, vagy pedagógiai megfontolás eredménye. De szuggerálhatja azt a meggyőződést is ez a kapcsolat, hogy a teológiának több köze van a filozófiához, mint általában a többi tudománynak. Trócsányi professzor ez utóbbi nézetet vallja. Szerinte „a filozófia lényegéből, mint elvszerű világmagyarázatból következik, hogy törekvése párhuzamos a vallásával“. A különbség csak annyi a kettő között, hogy a vallás „felsőbb ismeretforrásból táplálkozik“, a filozófia pedig az „emberi szellem műve“. Ennek a párhuzamos törekvésnek bizonyítékát az egyes filozófusok ismertetésénél többször is megkapjuk, úgyhogy nem lep meg a végső „visszatekintésben“ mintegy konklúzióként hangoztatott tétel, hogy a filozófus mindig teológus is egy kissé, mert hiszen „a filozófia keresi az ismeretlen Istent, holott Ő megmutatta magát“. A filozófia Isten keresésének és Isten önmegmutatásának ténye azonban, éppen a szerző értelmezése szerint is („holott“), a két törekvést, a filozófiát és a vallást (vagy talán a teológiát) ellentétbe állítja. Ebből a szempontból az volna következetes, ha a szerző végső fogalmazásban a filozófiának és következésképpen a filozófiatörténetnek is negatív értékét hangsúlyozná, — éppen a teológiához való viszonyukban. De ezzel ellentétben művének bevezetésében az „európai gondolat“ pozitív értékét emeli ki s az európai filozófiának történeti ismertetésével elismeri az emberi szellem e művének a vallás felsőbb ismeretforrása mellett, sőt attól függetlenül is, egzisztenciális fontosságát.

A mű létrejöttének indokait tehát az elvi állásfoglalás tisztázásából nehéz megkapni. A külső motívumok alapján Trócsányi professzor Bölcslelettörténelme nyugodt lélekkel sorolható filozófiai irodalmunknak abba a csoportjába, melynek nálunk legnagyobb hagyománya van: a pedagógiai célzattal s meghatározott közönségnek írott művek sorába. Professzor írta hallgatóinak kalauzul előadásaihoz. Jelen esetben a hallgatók teológusok, a professzor teológiai tanár, s ebből a szempontból érthető is volna az ingatag elvi álláspont a teológia és filozófia viszonyában. De a mű mégis sokkal személyesebb jellegű s a szerző szíve szerint inkább filozófus, semhogy joggal számon ne kérhetnők az elvi állásfoglalás határozottságát. Műve ugyanis nem pusztán a professzor igen tiszteletreméltó, pedagógiai szándékú törekvésének, hanem a filozófiai kérdések iránti intenzív érdeklődésnek, s a filozófusokkal való foglalkozás közben szerzett sok egyéni élménynek ered-

ménye is. Éppen ezért sajnálhatjuk, hogy a történeti tárgyalás egységének, a történeti összefüggések belső alkatának erőteljesebb hangsúlyozását a filozófia lényegének megfogalmazásában tapasztalt bizonytalanság megakadályozta. A világ és ember a filozófia tárgya — mondja bevezetésül —, s helyesen emeli ki az ember és világ filozófiai relációját, a problémát, mint a filozófia középpontját, s éppen ezért a történelmi tárgyalásnál nélkülözhetetlen mozzanatát. De a történeti összefüggéseket mégsem ebben a belső rétegben keresi. Korvonások és az egyes rendszerek világnézeti kifejező ereje a fő motívumok a tárgyalás folyamán, s az összehasonlítás alap az, hogy az egyes gondolkodók és rendszerek hogy viszonylanak — nem egymáshoz — a probléma szempontja és differenciáltsága szerint, hanem egy pozitívnak vallott, és teológiailag bizonyára elismert világmagyarázathoz, vagy világnézethez képest. Pedig éppen az az első tanulsága a filozófia-történetnek, hogy a legmélyebb szempontú s a legkövetkezetesebben kidolgozott filozófiai rendszerek nem mindig legkifejezőbbek világnézeti szempontból, s megfordítva a legkifejezőbb világnézetek nem éppen legértékesebbek filozófiai tartalmuk szerint. A materializmus pl. egészen más értelmezést kap, ha filozófiai tartalma szerint vizsgáljuk, vagy ha világnézeti szempontból értékeljük. A filozófiai tartalom az ember és a világ filozófiai relációjában, a problémában, s a probléma tagoltságában van adva, a világnézet végső fogalmazásában nem lehet problematikus.

Visszatérve első gondolatunkhoz, talán egyszerűbb, természetesebb és teológiai szempontból is elfogadható álláspont volna a teológia és filozófia viszonyának meghatározásában a következő: 1. filozófia és teológia viszonya általában a filozófia és tudomány viszonya, 2. az emberi lélek *törekvése* pedig inkább ellentétes, mint párhuzamos abban a két magatartásban, mikor egyrészt elvszerűen magyarázni törekszik a világot, másrészt tudomásul venni kényszerül az emberi ismeretnél magasabb forrásból származó ige igénylését. Az egyik magatartás eredménye a filozófia és általában a tudomány (s mint ilyen a teológia is), a másiké a vallás. (A világnézetet ebben az összefüggésben úgy határozhatnók meg, hogy az a vallás igényével fellépő filozófia.)

Mindezzel pedig azért foglalkoztunk részletesebben, mert a dolog meritumára tartozik. Trócsányi professzor könyve kiváló filozófia-történeti tankönyv, többek között filozófia iránt érdeklődő teológusok számára is. Megbízható filozófiai tankönyvünk (vagy kézikönyvünk, ha tetszik) egyáltalán nincs olyan sok, hogy örömmel ne fogadnók. Megbízhatóságának záloga, hogy az egyes filozófusok ismertetésénél saját bevallása szerint is, de részletekben ellenőrizhető módon is, nem másod-, harmadkézből vette anyagát, hanem a forrásokig nyúlt vissza. De a filozófia történelme ma már mégsem nélkülözheti, bármennyire első

tájékozás is a célja, a belső, problémákon alapuló összefüggések felmutatását. Trócsányi Dezső felhívja a figyelmet a rendszerek rokonására, gondolatelmék egyezésére, de magának a filozófiának történetiségét külső szempontokból magyarázza, nem a filozófiai probléma alkából, s így éppen azt a korszerű követelményt hagyja figyelmen kívül, mely a filozófia *históriáját* is filozófiai studiummá, s ezáltal filozófiai szempontból is tanulágossá és nevelőhatásúvá teszi. Hiszen tudatosan mellőzi a kritikát az egyes rendszerek ismertetésénél — s az a kritika, amire ő gondol, mellőzhető is, mert világnézeti szempontú kritikára nem okvetlenül van szükség a filozófia történelmében —, de nem mellőzhető a történeti tárgyalásnál a történetiség elvszerű magyarázatához szükséges problémátörténeti összefüggések pontos és teljes feltárása: s ehhez elengedhetetlen a filozófiai szempontú kritika. Mert e nélkül az egyes rendszerek kiváló s elmélyedő munkára válló ismertetése (pl. Aristoteles, Hegel) sem ad egységes és összefüggő, azaz históriai képet a filozófia európai multjáról.

Külön megemlítendő: hogy az európai filozófia történetébe igyekszik beilleszteni a magyar gondolkodókat is, végig az újkor folyamán. Ez akkor is dicséretes törekvés, ha megfelelő részlettanulmányok hiányában a magyar filozófiáról adott kép nem lehetett teljes és szervesen beilleszthető sem az általános európai, sem a speciális magyar fejlődésbe. Böhm és Pauler ismertetése viszont eléggé találó, hű és megfelelően részletezett. Mindenesetre nagy hiányra figyelmeztet Trócsányi Dezső a magyar filozófusok felsorolásával: hogy t. i. a magyar filozófiai gondolat története még megiratlan és egészében ismeretlen is. Ezen a téren Trócsányi célja nem is lehetett és nem is volt más, mint filozófiai irodalmunk szegényletes hiányának pozitív irányú hangsúlyozása. Magyarul írt filozófiatörténetből nem hiányozhatik a magyar filozófia története sem, s ezt mindaddig jó hangsúlyozni, míg olyan könnyen hajlandók vagyunk megfedkezni róla.

Kondor Imre.

DASGUPTA, SURENDRANATH: *A History of Indian Philosophy*. Cambridge. Vol. I—II 1932, Vol. III 1940. University Press.

Az indiai bölcsélet első rendszeres ismertetése európai nyelven, Dasgupta történelmi vázlata, hézagpótló műnek tekintendő és megjelését örömmel üdvözljük. A mű a szűkebb értelemben vett orientalista szakkörök igényeit hivatott kielégíteni, és első kísérletet jelent a keleti és nyugati szókapcsolat különbségeinek kiegyenlítésére. Dasgupta keleti és nyugati oldalon felmerült nehézségekkel szemben valóban dicsérendő feladatot végzett el; az indiai bölcsélet óriási anyagát, amely, ha a Vedák multjára vonatkozólag Bál Gangádhar Tilak adatát fogadjuk el, mintegy 6000 esztendő történelmét öleli fel, egyedül rendszerezte, modern szempontok szerint és a nyugati kutatók tájékoztatására.

nak céljait szolgálván. A nyugati tudományosság az indiai bölcelet kérdésében hosszú időn keresztül tájékozatlan volt és csak azok férhettek magához a problematikához is, akik az eredeti forrásokhoz a nyelvek ismerete folytán hozzá tudtak nyúlni (főként a klasszikus szanszkrit és a páli nyelvek ismerete révén). A filozófiatörténetek nagy részéből főleg a tájékozottság hiánya miatt az indiai bölcelet hatalmas rendszere mindeztideig teljesen kimaradt. Ezen a hiányon jött most segíteni Dasgupta háromkötetes hézagpótló munkájával.

Dasgupta a tárgyalás módszere tekintetében a hagyományos indiai szokást — nevezetesen Haribhadra és Gunaratna módszerét — egyesíti a modern nyugati kíváncsalmakkal. Az egyes rendszereket külön-külön ismerteti, ámde tekintettel van a nyugati olvasó igényeire is és általános tájékoztatót nyújtván, feldolgozza a rendszerek egymásra gyakorolt hatásának történetét is és keresi az összefüggés mélyebb hátterét. Az indiai bölcelet általános összefüggéseit kutatván, három alapvető principiumot jelöl meg: 1. A Karma elmélete. 2. A Mukti (= Megváltás) tana. 3. A lélek tana. Ezen tételek, az egyetlen buddhizmus kivételével az indiai rendszerekre érvényesek. A buddhizmusra is érvényes a következő tétel: 1. Pesszimista állásfoglalás a világgal szemben, viszont optimista állásfoglalás a véggel meghatározásában. 2. Teljes egyezés az összes indiai rendszer erkölcsi karakterében (Sádhana).

A mű I—III. fejezete a Veda általános ismertetését nyújtja és a korai Upanishad (Kr. e. 700—600) bölceletét taglalja. Jelentőségének megfelelően első helyen, de rendkívül röviden tárgyalja az indiai bölceletben kulcshelyzetet betöltő buddhizmust. (IV—V.) Kiváló a Jaina-rendszerről adott ismertetés. A következő fejezet a Sāmkhya és a Yoga ismertetését nyújtja. Dasgupta a két rendszert együttesen ismerteti és művének egyik eredetisége annak hangsúlyozott kiemelése, hogy Kapila Sāmkhya rendszere és Patañjali Yoga rendszere ősi alakjaiban azonos volt; ami azonos annak hirdetésével is, hogy a Sāmkhya ősi formájában theisztikus volt. A VIII. fejezet a Nyāya-rendszert a Vaizeshika-rendszerrel együtt ismerteti, a közöttük fennálló azonosság bizonyítása céljából. A IX. fejezet a Pūrva-Mímámsá, a X—XI. fejezet nagy részletességgel és az előző tárgyalás tömörségéből kiemelkedő aránytalansággal ismerteti az Uttara-Mímámsá, vagy Vedānta rendszerét, ahol különösen a Śankara által alapított iskolával foglalkozik igen bőven. Az indiai bölcelet nagy rendszereinek ismertetését tehát az első kötet nyújtja és az a buddhizmus kivételével megnyugtató képet tár az indiai bölceletről és a továbbépítés alapjául szolgálhat. Nem helyeselhető azonban a Yoga és Sāmkhya, valamint a Nyāya- és Vaizeshika-rendszerek összefoglalt tárgyalása, minthogy bölceleti szempontból ezek önálló rendszereknek tekintendők.

A XII. fejezet a Yoga-Vāzīṣṭha ismertetését nyújtja, a XIII. fejezet pedig az orvosi iskolák bölceleti kutatásait tárgyalja, így pl.

az Ayur-Veda, az Atharva-Veda, a Tantrák, a Caraka-Samhitá tan-tételeit az idegrendszerrel kapcsolatosan. A XIV. fejezet a Bhagavad Gitá ismertetését nyújtja. A harmadik kötetben találjuk a Bháskara-iskolának, a Pañcarátra-, az Árvár- és a Vizishádvaíta-iskolának ismer-tetését. Ezt követi Yāmūnā rendszerének, majd Rámānujā iskolájának, Nimbárka és Nijñāna Bhikshu tanításainak ismertetése, amit azután az öt Purāna bölcséletének vázlatáról adott tájékoztatás zár le.

A harmadik kötet végéhez csatolt Appendixben Dasgupta az első kötet fogyatékoságait kiegészítvén, Rhys Davids adatai alapján el-indulva tárgyalás alá veszi a Lokāyata-, Nāstika- és Cārvāka-rendse-reket is.

Ambár kétségtelennek tartjuk, hogy az indiai bölcséletben centrá-lis szerepet betöltő buddhizmus alapvető tárgyalása és alapos ismerete nélkül az indiai bölcsélet szakszerű ismertetését nyújtani képtelenség, mégis kiváló kísérletnek nevezhetjük Dasgupta szinkretikus vázlatát. Reméljük, hogy Dasguptának, a keleti tudósnek erőfeszítései nem ma-radnak meddőek, s meg fogják termékenyíteni a jövődőt. Művének mottóját, egy négysoros szanszkrit verset, lefordítjuk epilógus gyanánt:

„Ó, bárcsak az, aki minden nép szellemét egybefonja, az idők távlatán keresztül a megismerés fonalain át, mint valamely virágfüzér-en keresztül, kegyesen elfogadná a keleti gondolatból szőtt ezen fonalat tőlem, amit én, ha csekélyke is, a legnagyobb odaadással felajánlok.“

Técsői Téchy Olivér.

BUCSAY MIHALY: *Logikai alaptételek.* Debrecen, é. n. Magyar Nem-zeti Könyv- és Lapkiadóvállalat. 40 l.

A tiszta logika normái egyetemes és a bizonyosság, valamint a szükségszerűség szempontjából teljes értékű igazságokra vonatkoznak. Ismereteink zömének igazságértéke, logikai struktúrája azonban sok-féle és az esetek javarészában a tiszta logika normáitól messze esik. Az ismeretek logikai szerkezeteinek különbözősége a megismerés tárgyi feltételeiben rejlik. Szükség van tehát olyan szemléletmódra, amely nemcsak a logikum teljességre törő, normatív jegyeit, hanem a logikai struktúrák bő formavilágát is a kutatások körébe vonja. Ezen köve-telménynek akkor teszünk eleget, ha a tiszta logikát az ismeretelméleti-vel egészítjük ki, azaz, ha az ú. n. közönséges logika szempontjai sze-rint ítélünk. Ebből az alapmeggyőződésből meríti a szerző vizsgálódá-sainak célját: a közönséges logika alapvető elveinek és problémáinak felvázolását.

A módszer kérdésének tárgyalása után a logikum szerkezeti (nor-matív), genetikus és ismeretkritikai (tárgyi alap) alaptényezőinek elem-zésére tér át a szerző. Végző állásfoglalása meggyőző: a különböző tárgyi egységekre irányuló ismerőmunka a logikai formák különböző

típusainak megalkotására serkenti a kutató szellemet. A szellem teremtményének végső célja a valóságnak hű megragadása, tehát az utánteremtés. Az utánteremtés folyamata azonban — a hűség kívül — ugyanolyan mértékben tart igényt az eredetiség és a simulékonyság követelményeire is. A logikai formák heterogén volta a megismerendő tárgyak természetében gyökerezik. „A kontaktus élménye mellett a logikai formák különféleségét is biztosítéknak vehetjük a mellett, hogy e formák valóban az objektív valóság formái után igazodnak.“

Szerző ismeretelméleti-logikai állásfoglalásából — saját bevallása szerint — csak ízelítőt kívánt nyújtani. Reméljük, hogy e szándék mögött egy nagyszabású mű megírásának terve lappang. Érdeklődéssel várjuk a munka megjelenését. *Dési Frigyes.*

FÖLDES-PAPP KAROLY: *A megismerés tragikuma.* Budapest-Szeged, 1941. A m. kir. Horthy Miklós Tudományegyetem Filozófiai Intézetének közleményei 2. kötet. 172 l.

A szerző e munka ismertetésével egyidőben megjelenő „autonóm ismeretelmélet“ ének elveit alkalmazva rajzolja meg a megismerés lefolyásának, az ismeret érvényének és a megismerés határának adatai alapján a megismerés tragikus mivoltát. Az eddigi heteronóm, vagyis egyéb filozófiai diszciplínákra (logika, metafizika) támaszkodó ismeretelmélet helyett a szerző önálló, autonóm ismeretelmélet mellett foglal állást. Ez utóbbi szerint a megismerés képzettel kezdődik, hisz „a megismerés legsajátságosabb lényege, nevezetesen a tárgyi világnak a tudatban való megjelenése... képzet s így az ismeretprobléma alapján véve képzetprobléma“ (31. l.). Bár a képzet fenomenológiájának lényegéből — a szerző szerint — a megismerés „négy szükségképi meghatározottsága“ (a receptivitás, a transzcendencia, az aktivitás és az immanencia) levezethető, mégis csak az utóbbi két tulajdonságot tartja a képzet jellemzőjének, az első kettőt az ítélet (ismeretelméleti ítélet!) sajátjának vallja. Az ismeretelmélet célja pedig a képzet és ítélet együttesének segítségével az ismeretelméleti fogalom (s nem a logikai fogalom!) megadása. Mindezekből pedig következik, hogy a képzet, az ítélet és a fogalom ismeretelméleti értelmezése a lélektani és a logikai sík között foglal helyet, vagyis e három terminusra az egyéni-szubjektív és az általános-objektív jelzők helyett az általános-szubjektív attribútum illik. Ez az ismeretelmélet rendszertani helyét a lélektani és a logika között jelöli ki s a szerző ezt a következményt le is vonja. Amikor azonban az ismeretelméleti képzetnek sajátos, ú. n. ismeretelméleti érvényt is tulajdonít, a logika síkján túlhalad, hisz az érvény fogalmát — még ha azt egy sajátos érvényességnek is mondja — felhasználja. Így az ismeretelmélet rendszertanilag a logika után következik, a szerző azonban ezt nem ismeri be. Ha pedig felfogásából az ismeretelméleti

érvényességet kikapcsolnak, akkor, éppen az „általános-szubjektív“ jelleg miatt, egy filozófikusan felfogott lélektan diszciplináját kapjuk; az érvényesség fogalmának fenti értelmezésével azonban az autonóm ismeretelmélet egy lélektanilag színezett filozófia formájában tárul elénk. Ez a botlás, amely az „alanyi szféra által meghatározott érvény“ megkérdőjelezhető fogalmazásával függ össze, nem kisebbíti a szerző egyéb megállapításainak értékét és filozófiai jártasságát, amely az ismeretelméleti egyenértékűség, az ismeretelméleti alapelvek, az ész appercepciója és az akarat appercepciója taglalásában megnyilatkozik. Bár itt is megkérdőjelezhetők pl., hogy a szerző első ismeretelméleti alapelve, amely szerint „van tárgyi világ, amire megismerésünk irányul“, miért nem tárgylelméleti alapelv inkább? S csak a második alapelve, amely a tárgy valamilyen módon való megismerhetőségét, az ismeret lehetőségét mondja ki, tehető meg ismeretelméleti alapkiindulásnak. — Igen erős filozófiai érzék nyilvánul meg a megismerés duális tendenciájának, az adekvációnak és a totalitásnak és a képzetek egyes fajainak (racionális, szemléleti, szemlélet élmény-, metafizikai és metafizikai élmény-képzetek) felsorakoztatásánál és végül az adekváció és a totalitás poláris feszültségének kimutatásánál, amely utóbbi éppen a megismerés határának kérdésénél döntő szerephez jut. — Mindezek természetesen útját egyengetik a szerző végső állásfoglalásának, amely a megismerést — egyrészt a megismerés ellentétes mozzanatainak egymással való, másrészt a megismerésnek és az életnek, a létnek összeütközéséből eredő konfliktusa miatt — tragikusnak tartja. Az adekváció és a totalitás külön-külön, de együttesen is a megismerés szempontjából áthidalhatatlanok, ha az igényt és az elért eredményt, a lehetőséget (ill. Földes-Papp szerint a lehetlenséget) és a ténylegességet összemérjük. A megismerés tragikumának ez alanyi okai mellett még tárgyi oka is van s ez „az öncélú (adekvát) ismeretre irányuló ész appercepciója és az élet (totalis ismeret) szolgálataiban álló akarat appercepciója között“ fennálló küzdelem tragikumában áll (149. l.). Az öncélú ismeret és az élet, vagy Klages-szel szólva a szellem és az élet örök ellentétek, kibékíthetetlen ellenségek s a mindkettőnek eleget tenni szándékozó emberben konfliktust okozhatnak. — Ezt az utolsó részt dolgozta ki különös gonddal és szeretettel a pesszimiztikus látású szerző, amit a költészet köréből kiválasztott gazdag szemléltető anyag is igazol. Kérdjük azonban, hogy a platoni idea, az aristoteleszi entelecheia végső fokon megismerhetetlen és elérhetetlen mivolta és ugyanígy a tudás és az érték pusztán megközelíthetősége és soha teljes birtokba nem vehetősége miért mindig optimista serkentői és nem tragikus letörői voltak a gondolkodásnak? S az előbbi igazolja az is, hogy a pesszimizmus visszhangját Földes-Papp sem a tudósoknál és a bölcselőknel, vagyis a megismerés igazi képviselőinél, hanem a költőknél találja meg, amit az utolsó rész nagyszámú költői idézete is bizonyít. — Az autonóm ismeretelmélet gondolata és igazo-

lása, az ismeret különféle szálainak sikeres nyomozása és felfedése — a módszeres és rendszeres eljárás nagy tisztelete miatt még a hibákkal együtt is — jelentős erényei e munkának, amelynek fogalmi készlete felett az ismeretelmélettel foglalkozó nem tekinthet el anélkül, hogy tudományos mulasztást ne követne el.

Lehner Ferenc.

MIKOLA SANDOR: *A fizikai megismerés alapjai*. Budapest, 1941. Királyi Magyar Természettudományi Társulat. 360 l.

Mit jelent a tudomány az embernek és hogyan mutatkozik meg az alkotó ember szellemi művében, tudományában? — ezek azok az antropológiai szempontok, amelyekből manapság annyira divatos a tudományt szemlélni. Az igaz és nem-igaz mértékével legkevésbé szoktunk már mérni, objektív, tárgyi szempontjaink mindinkább háttérbe szorulnak: az embert keressük, a mű mögött mindig ott lappangó alkotó szubjektív adottságaira, képességeire és ezek határait vagyunk kíváncsiak. Szemléleti módunk szubjektív, tudományfelfogásunk pragmatiztikus.

Ez a szubjektivizmus és pragmatizmus üti rá bélyegét Mikola munkájára is. A fizika alapfogalmait boncolgatja, megismerésünk forrásait nyomozza, a fizikai megismerés és az értelem viszonyát, valamint a fizika és matematika kapcsolatát óhajtja tisztázni. Vállalkozása azonban mégsem nevezhető ismeretelméletinek s maga sem nevezi annak: a fizika alapfogalmait és alapelveit nem valamely eleve adott logikai rendszer hálóján szűri keresztül, hanem azokat kialakulásukban próbálja megérteni és a mögöttük rejlő lelki tartalmakra akar rávilágítani. Vizsgálódásainak módszere tehát pszichológiai és történeti; célja: a tudományt közelebb hozni az emberhez.

Fáradtságos útján hatalmas anyagot görget maga előtt, ez azonban egyáltalán nem meríti ki erejét. Mikola otthonos a fizika minden ágában és annak legújabb, legabsztraktabb törekvéseivel is szembenézett és leszámolt. Olvasójának is biztos vezére és útmutatója e ma még ugyancsak erjedő és forrongó tudomány területén. A fogalmi talaj megmunkálásával és fellazításával is rendkívüli munkát végez. Műve tehát didaktikai szempontból is értékes és ezt a didaktikai feladatot maga is szívesen vállalja, tárgyalásának didaktikai következményeit több helyen kidomborítja. Könyvét tehát a fizika tanárai is nagy haszonnal tanulmányozhatják.

A fogalmak tisztázása és a bölcséleti szempontok érvényesítése azonban megkövetelik, hogy módszeréből és szemléleti módjából adódó egyoldalúságaira is rámutassunk. Mikola lélektani módszerrel dolgozik, pszichológiai szemlélete és kategóriái azonban a modern lélektan szempontjait tekintetbe véve aligha állhatják meg már helyüket. Így például a lelket már nem tekintjük valaminő tartály-féleségnek, amely „elemeket tartalmaz“ (31. l.). A mai pszichológus nem igen állítana

olyat, hogy a gondolkodás az „értelem tulajdonsága“ (300. l.), az ember értelme különféle „alkatrészekből rakódik össze“ (298., 302. l.) és í. t. Osztályozás, rendezés, keretbefoglalás, stb. (III. fejezet) ma már ugyancsak nem tekinthetők pszichológiai, hanem csupán logikai terminusoknak. — Nyilvánvaló azután, hogy „a fizikai megismerés alapjai“-nak tisztázására a lélektani módszer nem lehet elégséges, sőt, a problémák a maguk teljességükben és összefüggésükben csak ismeretelméleti alapról tárgyalhatók. Így például a hipotézis vagy az alapelv mibenlétének és jelentőségének kérdése csak a tudat és a valóság viszonyának ismeretelméleti tisztázása után oldható meg. A pszichológiai szempont egyoldalú érvényesítése szerzőnket a legszélsőségesebb pszichologizmus álláspontjára sodorja, ahol az objektív mértékek, az igazság és a belső jelentés, az érvényesség szempontjai szinte teljesen háttérbe szorulnak. Csak így kockáztathat meg Mikola olyan állításokat, hogy „a hipotézis képzésénél az elme nincs kötve a tapasztalathoz“ (66. l.); az „egyén által alkotott“ tételből csak akkor lehet fizikai alapelv, ha azt a fizikusok kollektívuma elfogadja, ha az célszerűnek, hasznosnak bizonyult (74. l.); „ha új dolgok föltalálásához vezet el, akkor a gondolat kitűnő, ha csak a tapasztalatok rendezésében és összefoglalásában tesz szolgálatot, akkor a gondolat jó; és csak akkor, ha ellenmondásokhoz és bonyolódottságokhoz vezet, nevezzük rossz gondolatnak“ (215. l.); „a matematikusok ... a természetre való tekintet nélkül, önkényesen gondolják ki... a szabályokat és kisebb-nagyobb erőltetéssel erőszakolják rá a természeti jelenségekre“ (287. l.); és í. t. E példákbl is látható, mint válik szerzőnk szubjektívizmusa a tudomány szemléletére alkalmazva egyszersmind pragmatizmussá. Szerinte — mint azt legutóbbi művében (*A fizika gondolatvilága*, 1933) is kifejtette — az ember elsősorban az alkotóösztönön keresztül ragadható meg: az ember világát nem annyira érzeteiből, mint inkább műveleiből bontakoztatja ki. Így a fizikai megismerésnek sem a tiszta megismerési vágy, „hanem egész szervezetünknek az alkotásra való berendezettsége“ a rúgója (10. l.). Tehát a fizika igazi tárgya és feladata is „a külvilágra való befolyásunknak és hatóképességünknek a megnövelése“ (10. l.) lesz. Szerző még a matematika területén sem fogadja el az öncélú okoskodás jogosultságát. Szerinte minden matematikai alkotásnak kell, hogy a „tapasztalatban értékelhető“ jelentése legyen (322. l.). Egyik legfőbb érve a relativitás elmélete ellen is az, hogy ez a nagykiterjedésű elmélet „nagy súllyal nehezedik rá elménkre és nem tudunk vele mit kezdeni“ (183. l.). Márpedig mi szükség lehet a túlzott absztrakcióra, ha a természettörvények úgysem a természetnek, „hanem az embernek a törvényei, melyeket tapasztalatainak értelmezésére alkalmaz“ (16. l.)?

Az alapfogalmak szétboncolása és kritikája terén odáig megy szerzőnk, hogy végül is a fizikában semmi biztos, szilárd alap nem marad.

Igy az okság is csupán szubjektív kategória szerinte, nem pedig a természeti jelenségek lefolyásának objektív formája. Vele is csak „saját életünknek különféle módon felfogott létformáit erőszakoltuk rá a tőlünk független természetre“ (268. l.). Mikola rendkívül határozottan és merészen foglal állást az okság — ma különösen — bonyolult problémájával szemben is; viszont ratio és causa között semmiféle különbséget nem tesz.

Szerinte a makrokozmosz és mikrokozmosz fizikája a maga egészében semmi egyéb, mint az ember közvetlen fizikai világának, az ú. n. alkotó fizikának (ha expressis verbis nem is így fejezi ki) jogosulatlan extrapolációja. Mindez csupán csak szubjektív alkotás. Viszont egy másik természettudomány alaptörvényének, a Mikola gondolatművének metafizikai háttérét szolgáltató fejlődési törvénynek már objektív érvényessége van. „Kétségtelennek kell tartanunk — mondja —, hogy a szervek a fizikai környezettel való érintkezésben és hatása alatt alakultak ki“ (295. l.). Ezért szerinte a fizika történeti kialakulása az ember „megeszesezésének“ folyamatával azonos (1., 299. l.). Szerinte az emberi értelem fejlesztői mindenkor a fizikai megismerések. „Alkalmazásuknak minden újabb módja a természet újabb megismerésével, az agy és idegrendszer finomodásaival és az értelem tartalmának és a gondolkodásnak újabb megnövekedésével járt együtt“ (328. l.). Ezek azután az egész fajra átöröklődtek. Tehát a fizika (!) fejlesztette ki az emberi képességeket a „legmesszebb“ (346. l.). „Az elmélet (mármint a fejlődési elmélet) azzal kecsegtet, hogy az évezredek egymást követő sorozata után szerveink újabb átalakuláson is átmehetnek és újabb szervek is keletkezhetnek, amelyekkel újabb érzetekre és műveletekre leszünk képessé“ (295. l.). Az ilyenfajta extrapoláció jogos vagy jogosulatlan volta már semmiesetre sem probléma Mikola előtt.

A fentiek szerint a műveleteket végző ösztönnel megáldott emberiség önmaga alakítja ki önmagát a történet folyamán. Máshelyütt mondottakból viszont az következnék, hogy az ember valami egyénefeletti fejlődési folyam önmagával tehetetlen hullámfodra. „Az egyén elméje csak egy parányi kis része a folyamatnak és úgy működik, ahogyan az egész emberiséget magában foglaló folyamat őt irányítja. Az egyéni elme — noha úgy tűnik fel, hogy saját elhatározásából alkotja meg a maga fogalmait — a valóságban úgy alkotja meg azokat, ahogyan az egész emberi fejlődést átölelő nagy folyamat ezt neki előírja“ (32. l.).

Nyilvánvaló tehát, a metafizikai alapvetés hiánya bosszulja meg itt magát. Metafizikai megalapozás és — még egyszer ismétljük — ismeretelméleti vizsgálódások nélkül pedig a fizikai megismerés alapjait megnyugtató módon tisztázni nem lehet. Mikola az alapok felállításával és megmunkálásával valóban elismerésreméltó, nagy munkát végez s ami benne egyvoldalúság, nem is annyira az ő egyéni, mint

inkább a ma általában szokásos szemléletek fogyatékossága. A fogalmak szétszedése után szükségképen kívánczó építőmunkát — úgy látszik — a fizikai gondolkodásnak majd egy új, lehiggadtabb korszaka fogja meghozni.

Faragó László.

ŠPAKOVSKI, ANATOL: *Das menschliche Ich und die Kultur*. Der psychische Dynamismus und seine Gestaltung der Welt. Novi Sad, 1939. Jovanovic—Bogdanov. 373 lap. — *Der Parallelismus der dynamischen Entwicklung des Ich und der Kultur*. Novi Sad, 1941. L. Bogdanov. 179 lap.

Az Újvidéken élő emigráns orosz filozófus első német nyelven megjelent tanulmánykötetét (Kleinere philosophische Schriften) elismeréssel fogadta a német tudományos világ. Ez a körülmény indította a szerzőt, hogy egyéb munkái közül is közrebocsátson egyeseket a szláv nyelveket nem igen ismerő nyugati filozófus-közönség számára. Most ismertetendő két munkája egy átfogó kultúrfilozófiai vállalkozás terméke: az emberi én és a kultúra egymással kapcsolatos problémáinak vizsgálatáról egy nagyobb könyvsorozat köteteiben kíván beszámolni a szerző. Az első kötet (Az emberi tudat analitikus struktúrája címen) csak orosz nyelven látott napvilágot; az előttünk fekvő két németnyelvű munka a sorozat második és harmadik kötetét jelenti. A bevezető munkához a nyelvi nehézségek miatt — sajnos — nem juthatunk hozzá; az egyes kötetek azonban önmagukban is érthető, zárt egységek.

A fentiekben Špakovski vállalkozását kultúrfilozófiaiának neveztük, vizsgálódásai azonban éppen úgy tekinthetők a bölcséleti ember-tan szemszögéből is. Sőt, éppen ennek problematikájából indul ki. Módszerét ugyan nem tudatosítja és filozófiai világszemléletének elődjére sem igen mutat rá. Kiindulópontja szerint az emberi Én és a világ sajátzerű koordinációs viszonyban állnak egymással és egy dinamikus egység tagjai: az Ént kialakító biopszichikai tevékenységet az objektív külvilág tartalmai és folyamatai váltják ki, miközben azonban az Én kibontakozik, egyszersmind a világ is alakot ölt s kozmosszá lesz. Az ember világa tehát mindig csak az Én világa. Látható tehát, hogy szerzőnk idealisztikus bölcséleti hagyományokra épít; felfogásából következő ismeretelméleti állításai egyenest Kantra utalnak. Az imént vázolt alapbelátásából kiindulva azután a lélektan, az ethnopszichológia, a nyelvészet és i. t. eredményeire építve mutatja be a lelki dinamizmusnak és ezzel kapcsolatban az Én világának kialakulását. Szerzőnket ezen az úttán végigkísérni rendkívül érdekes élmény. Ugyanis — noha pozitív tudományos eredményekre épít — korántsem jár kitaposott utakon: az Én-fejlődés bemutatására, a modern újkori ember lelki világának és gondolkodás-kategóriáinak megértésére egészen újszerű, eredeti szempontjai vannak. Legérdekesebb az, amit az absztrakt

számfogalom kialakulásáról és ennek a nyugati szellemiségre való következményeiről mond. Kimutatja, hogy legalapvetőbb szellemi kategóriáink, a modern gondolkodásnak szinte valamennyi alapfogalma (azonosság, szubsztancia, atóm, lélek, anyag, szellem, stb.) az absztrakt egység fogalmának birtokbavétele után kristályosodhattak csak ki. Elemzései elismerésemeltoán finomak és mélyek, néha mesteriek; csak az a baj, hogy az egész szellemi épület valahogy a levegőben lóg. Szerző ugyanis nem tesz különbséget egyéni Én és kollektív Én között. Az egyéni Én dinamikus kialakulását akarja rajzolni ugyan, de — mint a fentiekből is látható — a kollektív Én, vagy ha tetszik: a nyugateurópai kultúremberiség fejlődését kíséri nyomon. Tisztázatlan, de hallgatólagos előfeltevése tehát a biogenetikai alaptörvény. A másik nagy probléma, amellyel nem sikerül megbirkóznia: biosz és logosz, fiziológiai-biológiai adottság és szellemi teremtő elv viszonyának és e két tényező fejlődésalakító hatásának kérdése. Az emberrel a világban elsősorban megjelenő szellemi elv ugyan szerző szerint valami egészen újszerűt, a pusztai állati lét felett győzedelmeskedő princípiumot jelent — úgyhogy a logosz legtisztább képviselőjét: a zsenit szerinte legalább akkora űr választja el a mindannapi átlagembertől, mint amekkora ez utóbbit az állattól —, az emberi lét fölött mégis állandóan ott lebeg a biosz, a faji adottságok, a biológiai elfáradás stb. végzete. Azonban hogy miképpen határozza meg a test a szellemet, miért alacsonyabbrendű az egyik faj a másikkal, miért primitívebb például a Špakovskitól határtalanul gyűlölt zsidó faj az árjánál és miért hivatott csupán csak ez az utóbbi a kultúra továbbépítésére, mindezekre a kérdésekre már nem tud feleletet adni szerzőnk, noha nem győz elégszer kitérni — műve szerkesztését is megbontva — a faji problémára.

Az elmondottakból nyilvánvalóan következik, hogy Špakovski szerint — amint azt a második munkában nyomon kíséri — teljes párhuzamosság mutatkozik az Én kibontakozása és a kultúrfejlődés között. Az Én-kialakulás első fázisa a bontakozó Én (das werdende Ich), azaz a világgal közvetlen kapcsolatban élő, reflektálatlan, fejlődő, primitív Én kora; ezt a fejlődés során mindjobban visszaszorítja a világot önmagával szembeállító, tárgyasító, reflexív és a maga világában mindjobban visszavonuló kialakult Én (das gewordene Ich). A fejlődés csúcspontja a közvetlen és közvetett Én — habár rövid ideig tartó — harmonikus, de mindenképpen dinamikus egyensúlya. Ezt az alakulást mutatja a kultúra is élete folyamán: az első kor kibontakozásának, a második rövid ideig tartó virágzásának, a harmadik elhanyaglásának, pusztulásának ideje. (Érdekes párhuzamba állítani Špakovski kultúr-tipológiáját a másik orosz emigráns: Sorokin szenzuális, ideális és ideatív kultúrkorszakaival!) Hogy azonban ez a fejlődés a szellem belső dialektikájának következménye-e, vagy a kollektív Én fokozatos biológiai kifáradásának eredménye-e, ezt a kérdést már nem tisztázza

Špakovski, noha kiindulópontjából mind a két magyarázat következhetnék. Ő ugyan említi és tárgyalja is mind a kettőt, a nélkül, hogy megvilágítaná: van-e közöttük valami összefüggés és ha igen, milyen természetű? Itt megint logosz és biosz kapcsolatának kérdéséhez jutotunk és a kérdés ebben a formájában is nyitva marad, mint ahogy az egyedi *En* és kollektív *En* viszonyának problémájában sem jutunk — a második kötetben sem — előbbre.

Faragó László

KORNIS GYULA: *Tudomány és nemzet*. Budapest, 1941. Franklin. 61 l.

Kornis Gyula új könyve oly kérdéseket vizsgál meg nagy körültekintéssel, melyek többszörösen és régóta a kultúrfilozófiának ú. n. nehéz problémái közé tartoznak. Már maga a nemzeti jellem megállapítása is „egy sereg fogas kérdésre való felelet eredője“ (5. l.). Másrészt „a tudomány kezdettől fogva inkább az emberiségnek nemzetfölötti elmeterméke“ (7. l.) s így tudomány és nemzet viszonyának vizsgálata sokszorosán megnehezített, bonyolult feladat. „Egy-egy nemzet az igazságok és értékek rendszerének egy oldalát vagy irányát nagyobb hangsúllyal és odaadással képviseli“ — úgymond Kornis — s e felfogás — úgy hisszük — az egyetlen lehetséges megoldás e nehéz és kényes kérdésben, mert számol a tudományban megnyilatkozó szellemnek mind statikus, mind dinamikus természetével: a kultúra „megvan“ és mégis mindig újból kell „megvalósítani“.

Kornis három nagy nemzet példáján szemlélteti azokat az összefüggéseket, melyek a tudomány tárgyi eredményei s a tudomány létrejöttének alanyi feltételei között fennállanak: a nemzeti vonásokat a tudomány nemzetfeletti arculatán. A francia gondolkodásmód *racionalizmusát* nemcsak a filozófiában, hanem általában a francia tudományosságban is kimutatja Kornis nagy meggyőző erővel. E racionalizmus nemcsak abban nyilvánul, hogy a francia gondolkodásnak mindenkor a matematika tiszta és határozott világossága szolgált eszményeül, hanem, túl ezen, a szépirodalom poétikai stíluseszményében és a szociológiai-politikai gondolkodás abszolutisztikus jellegében is megnyilvánul. Valóban a XVIII. század „a francia gondolkodásmód tipikus százada“ (14. l.): a *raison*-ba vetett korlátlan hitnek, a társadalmi-politikai utópiáknak, a felvilágosodás optimizmusának s az enciklopédizmus igényes igénytelenségének klasszikus korszaka.

Az angol tudományosság egészen más szellemi égtájon terem: nem a racionális abszolutizmusban, hanem az *empirikus* individualizmusban gyökerezik. Kimutatható ez már az angol ferencesek nominalizmusában és Roger Bacon empirizmusától kezdve végig az angol filozófián: „az inzuláris filozófiának úgyszólván valamennyi rangos képviselője az ismeret igazi forrását a tapasztalásban keresi, a legfőbb

módszernek az indukciót tartja, a tudás relativitását hirdeti, a megismerésnek pragmatiztikus-utilitarisztikus felfogására hajlik. Egészen természetes, hogy ez a metafizikától idegenkedő szellem nagymértékben kedvez a kísérleti természettudományok (fizika, kémia, biológia, fiziológia) fejlődésének. A tipikusan angol gondolkodás nem lép fel elméleti előítéletekkel a valósággal szemben, hanem elfogulatlanul igyekszik annak tárgyi természetét ellesni: tapasztalni. Amint Shakespeare és Racine a drámában, úgy különbözik egymástól az angol és francia észjárás a tudományban, sőt politikában is.

Ismét más a német szellem alkata, mely sok tekintetben rokon, de sok tekintetben idegen a franciától és az angoltól. „A német maga — mint Nietzsche mondotta — nincs, csak lesz, fejlődik”: ellentétes tulajdonságok harmóniára törése és harmónikus állapotok ellentétekre való folytonos bomlása. A német nem elégszik meg a pozitív tények angolos tisztelőtével, sem a racionális elvek franciás világosságával, hanem a kettő szintézisére vágyik s így válik gondolkodásának alapmotívumává a cusanusi „*coincidentia oppositorum*”. Innen ered minden német gondolkodás irracionizmusa és voluntarizmusa is: hisz az ellentétek egybeesése mélyén mindig rejlik valaminő misztikus maradék s tézis-antitézis egveztetéséhez mindig szükséges némi akaraterő. Ezért a fejlődés, a „Werden” népe a német: lelkének „polytypizmusa” ellentétek feszültségében való állandó fejlődésre készíti. E fejlődésnek határa csak a végtelenben van s így az antitetikus német lélek állandóan a végtelen metafizikai távlatában alakul. Szellemesen találó tehát Kornis tudományszociológiai megfigyelése, hogy az angol gondolkodók jobbára államférfiak, a franciák matematikusok s a németek — teológusok voltak (43. l.).

Könyvének ötödik fejezetében ér el Kornis felfogásának gyakorlati teherpróbájához. E ponton, mely legtöbbek számára „*crux typologorum*”-nak szokott bizonyulni, Kornis fölényes (biztonsággal mozog: maga fogalmazza meg a lehetséges ellenvetéseket s így eleve megszünteti azok logikai létjogosultságát. „Mert — úgymond — a tiszta, szélső típusok között lebeg a valóságos élet”: az angoloknak vannak „franciás” gondolkodók, a francia szellem gyakran ölt „németes” alakot és így tovább. Nemcsak a tudomány nemzetfeletti világában vannak tehát nemzeti elemek, hanem a nemzetben magában is sok nemzetfeletti vonás rejlik: valami általános emberi, ami minden nemzetben közös s ami átsegíti a tudományt országhatárokon. S ha valaki azt kérdezné, hogy a francia, angol és német karakter mellett mi a sajátosan magyar a tudomány nagy épületében, erre Kornis egész könyve hallgatag, de világos felelet: ily nehéz kérdésben ennyire tárgyilagosan és szélesen látni csak a tudománynak egy sajátos őrhelyéről nézve lehet. E sajátos őrhely elfoglalása: ez a *magyar* nemzeti vonás a tudomány arculatán.

Mátrai László.

TANKÓ BÉLA: *A világnézet kérdése és a református elvek*. Debrecen, 1939. A debreceni tanárképző-intézet kiadása. (Különlenyomat a debreceni református kollégium tanárképző-intézete dolgozatai 20. számából.) 98 l.

A kötetben szerzőnek a debreceni kollégium tanárképző-intézetében tartott előadássorozata jelent meg, melyet éppen a kérdés kiváló időszerűsége és a világnézet kérdéseinek tekintetében uralkodó — mondhatjuk — zűrzavar eloszlátásának érdekében tartott a hazai tanárképzésünk egyik legfontosabb fellegrárában.

Világos érveléssel fejti ki, hogy mennyi jószándékú vétket követnek el újabban azzal, hogy a legcsekélyebb jelentőségű, mégcsak nem is tudományos világmagyarázatot rögtön egyetemesen kötelező világnézetté igyekeznek avatni, holott a világnézet egyfelől sokkal egyszerűbb, másfelől pedig sokkal bonyolultabb valami, hogysem egyetemes-ségről beszélhetnénk. A középkor egyetemesnek hirdetett világnézete is csak felületes szemlélettel fogadható el ilyennek s azok az erők, melyek később látható bomlását felidéztek, már a kezdet kezdetén elevenen éltek a felszín alatt.

A világnézet szükségkép való tulajdona minden belátó értelemnek s éppen ezért egyéni. Egyetemesse kíváncsolni legfeljebb úgy sikerülne, ha az emberi értelem egyforma utakon egyforma eredményekre jutna a valóság és a szellem, helyesebben a lélek jelenségeinek megítélésében. Az utat azonban mindenkinek önállóan, önjerejéből kell megjárnia, különben nem világnézete alakul, hanem őt magát alakítják, idomítják, át nem érzett, meg nem értett, végig nem gondolt nézetek.

Kétségtelen, hogy a világnézet alakulásának egyik legfontosabb tényezője a vallás és az értelmes, kritikai természetű embernek a valláshoz való viszonya. A protestantizmus a maga hívei elé éppen abban szabja a legnehezebb feladatot, hogy kötött hittételek helyett önmaga alakítsa ki hitvilágát, kötelezi arra, hogy lélekben élje át mindazt, amit értelme éppen értelemfölöttinek érez s elhívése ellen talán lázadozik is, következésképpen éppen a protestáns vallások s ezek között is a kálvinizmus az, amelyik a legintenzívebben készíti a maga híveit értelmes és kritikai világnézet kialakítására, amely világnézet azonban, éppen mert lélekben fogant s a természetfölöttiből indul ki, a legharmonikusabban egyesíti a földi élet és a vallás síkját, következésképpen a legteljesebb és a legbiztosabb.

A szerző hatalmas kritikai apparátussal mutatja ki a problémák szövevényéből a követendő és az elvetendő álláspontokat s érvelésének rendkívül meggyőző lendülete, előadásának művészi választékossága teljes mértékben leköti olvasóját. A kérdéseknek filozófiatörténeti és teológiai vonatkozásaiban ritka és fölünyes készultséggel vezeti a tárgyalást s maga veti fel a kritika lehető ellenvetéseit csak azért, hogy a legtálálóbban felelhessen rájuk.

Tankó professzor könyve nagyon időszerű és nagyon tanulságos s az, hogy tartalma előadások formájában éppen azokat gyarapította ismeretekben s éppen azokat segítette a maguk világnézetét egészséges formában kialakítani, akik majd maguk is hivatva lesznek ifjú és hajlékonylelkű nemzedékeket értelmes, önálló férfiakká nevelni, kétszeresen fontosá teszi tartalmát s megjelenését.

Kampis Antal.

MITROVICS GYULA: *A műalkotás szemlélete*. Budapest, 1940. Rózsa-völgyi és Társa kiadása. 43 műmelléklettel, 334 l.

Mi már egy késői kultúra örökösei vagyunk. Művészetünk nagy pillanatai már elmúltak. Mintha az ember közöttünk már végigbotorkálta volna sorsának döntő stádiumait s már csak az elaggottak pillantására lenne képes. Nézetünk szerint a művészetfilozófia számára csak most érkezett el igazán az óra. Mert addig, ameddig a művészet mint minden új időben frissen kivirító fa terebélyesedett, az „esztétikai áramlat“ mindig éppen csak áramlat volt, a legutolsó nap új reménykedése, a megtalált kulcs sokatígérő öröme. Számunkra azonban csalódásaink már csak emlékek, és eltöprengésünk multunkon már csak tévelygéseink számbavevése. Az esztétikus tehát többet már nem a régi műélvező, szájában az egykori édesség meglehetősen keserű ízzé vált. Tapasztalatában a dajka áltatása a régi hiedelem, a művészet emlékei között az ember valahogy jobb, azaz naivabb és hiszékenyebb lehet. A „kiábrándulás tanulságai“ nem nagyon alkalmasak, hogy az ember még egyenesebben, még rugékonnyabban vágjon neki az új század eddig még nem ismert feladatának.

Mitrovics elmékedése a művészetről még a „tisztá humanitás bölcseletének“ egyik fejezete, mintegy elhelyezkedve a „szép élet“, a „nemes élet“ feladata és az igazságnak életerős, kételkedéstől ment, robusztusan vidám szolgálata között. Mintha bizony a hosszantartó gondolkodás mással sem végződhetnék, mint a bölcs szelíden lelkesülő derűjével. Értjük a törekvést, mely a szép dolgok szemléletét az igaz ember életével óhajtja összekapcsolni. Csupán abban kételkedünk, hogy az esztétika és az etika még valami békés testvéresülésre léphetne egymással és együttesen alkalmas lenne valami szolid életre oktató, serénykedésre bátorítgató, felebarátias érzületű pedagógia előmozdítására. Ugyan milyen tekintettel méri végig bölcselkedő töprengéseinket, aki olyan élményekkel toppan elénk, mint Céline nevezetes könyvében, mely az „éjtszaka mélyében“ fogant?...

Mindazonáltal kedvteléssel tartottuk kézben a műalkotás szemléletéről írt könyvet. Olvasgatása közben mintha ismét „haza“ kerültünk volna az „atyi házba“. Jól esett látnunk, hogy semmi sem hiányzik és minden a régi helyén van. Szívesen figyeltünk az okos beszédre, melyből egy hosszú élet passzióval végzett érdeklődése, nem lankadó kutatógatásban érlelődött tájékozottsága csendül ki. Egészen bizonyos, jól

teszik, akik bizalommal ragadják meg a szerző kezét első kalauzolásra, még ha utóbb magukra is kell majd maradniok, hogy kinek-kinek kiszabott sorsa szerint járják végig ama másik, hatalmasabb iskola nevelését, melyet a mai ember számára tartogat a bölcsnek vélt elrendelés...

Slatinay Ernő.

HARKAI SCHILLER PAL: *A lélektan feladata.* (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 11.) Budapest, 1940, Magyar Tudományos Akadémia, 315 l.

A lélektan a közelmúltban hatalmas fejlődést mutat. A részletkutatások a jelenségeknek mind újabb és újabb körére terjedtek ki és igen értékes eredményeket szolgáltatottak. E mellett azonban a lélektan általános problémáinak vizsgálata sem szünetelt. A kutatók érezték, hogy a tapasztalati adatok gyűjtésében és elrendezésében szilárdabb alapokra van szükségük, hogy a lélektannak, mint tudománynak elméletét jobban meg kell alapozni.

Szerzőnk munkája is ezt a célt szolgálja. Tárgya tulajdonképpen szélesebbkörű, mint amilyennek címe mutatja. Felöleli a lélektannak, mint tudománynak összes lényegesebb problémáit, habár elsősorban a lélektannak feladatát tartja szem előtt.

Az újkori lélektan fejlődésére Descartes inkább gátlólag, mint előmozdítólag hatott azáltal, hogy a lelki jelenségeket csak a tudatos szűk körére korlátozta. Descartes felfogása szerint az ember lélekkel ellátott automata. A lélek sajátos működése a gondolkodás. Ezzel a racionalista filozófus a lelki és a testi működések közé mintegy áthidalhatatlan szakadékot állított, olyan nehézségeket támasztott, amelyekkel való foglalkozás a lélektan szempontjából majdnem teljesen terméketlen volt.

A szerző kimutatja, hogy az ókori lélektan programja nem volt ilyen egyoldalú. Aristoteles lélektana cselekvéstan, az összes emberi cselekedeteket vizsgálódásainak körébe vonja.

Descartes felfogása hosszú időre meghatározta a lélektan fejlődési irányát. A lélektanból élménytan lett, a tudatos és átélt jelenségeket vizsgálták, pedig szerzőnk helyesen hangsúlyozza, hogy az élmények határozmányait csak rajtuk kívül fekvő vonatkozási rendszerben kereshetjük. Azt a felfogást, hogy az élmények teszik a lélektan tárgyát, Wundt és Brentano képviselték elsősorban. Szerintük az úgynevezett belső, közvetlen tapasztalás a bizonyosságnak magasabb fokával rendelkezik. Pedig ez a tétel, mint H. Schiller kifejti, nem állja meg a helyét. Wundt nem tudott következetes maradni saját álláspontjához, mert lélektani vizsgálataiban nem szorítkozott pusztán az élményekre, éppen ezért tudott értékes eredményeket elérni.

A Diltheytől kezdeményezett szellemtudományi lélektan gazda-

gabb távlatot nyitott, de ez is hozzákötötte magát ahhoz az irányhoz, amely a lélektan tárgyát az élményekre akarja korlátozni.

A szerző részletesen fejtegeti, hogyan alakult át ez az egyoldalú és szűkkörű lélektan cselekvéstanná. Darwin biológizmusa, Uexküll, Janet, Freud, James, McDougall, Tolman, Köhler, Lewin, Bühler, Piaget munkálatai kerülnek itt részletes vizsgálat alá. Tanulságos, ahogyan kimutatja, hogyan hatottak az egyes gondolatok és irányok a lélektan fejlődésére. A második részben a szerző nagyon sok érdekes példát hoz fel — különösen az állatlélektanból. A részletekbe való elmerülés itt néha nehezen áttekinthetővé teszi a dolgot. Különösen szerencsés és világos a cselekvés, viselkedés és helyzet fogalmának tárgyalása.

E könyvből részletes tájékozást nyerhetünk arról a küzdelemről, amely végső elemzésben a lélektannak fejlődését szolgálta. Korántsem értünk még azonban odáig, hogy a lélektan alapvető fogalmai és kérdései teljesen tisztázottak volnának. Sok megoldandó kérdés áll előttünk, az elvégzendő munkához ebből a könyvből is sok indítást nyerhetünk.

Bognár Cecil.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1941. május hó 20-án a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula tiszteletbeli elnök, báró Brandenstein Béla elnök, Dékány István és Makkai Sándor alelnökök, Prohászka Lajos főtítkár, Mátrai László és gr. Révay József titkárok, id. Kronfusz Vilmos pénztáros, számos választmányi és rendes tag, sok érdeklődő vendég.

A Társaság közgyűlését Makkai Sándor alelnök nyitja meg: „Szempontok az ifjúkor filozófiai értelmezéséhez“ c. előadásával, amelyet a közönség nagy érdeklődéssel és tetszéssel fogadott. Utána Zemplén György tartotta meg előadását: „Exisztenciális karakterológia“ címmel. A mélyenjáró előadást a közönség nagy élvezettel hallgatta végig.

Ezután Mátrai László titkár a következőkben számolt be a Társaság elmúlt esztendejéről.

Mélyen tisztelt Közgyűlés! Mielőtt elmúlt esztendőnkről beszámolnék, legyen szabad kissé távolabb pillantanom Társaságunk múltjába. Ezidén van ugyanis negyven esztendeje annak, hogy 1901-ben a Magyar Filozófiai Társaság megalakult. Az azóta eltelt számos év azt mutatja, hogy alig volt a magyar filozófia történetében olyan jelentős esemény, mely közvetlen vagy közvetett úton kapcsolatban ne

állt volna a Magyar Filozófiai Társasággal. Az Athenaeum régi és új folyamának számos kötete a tanúság, hogy az egykori kezdemény minden viszontagságok — köztük egy világháború — közepette is megtudta őrizni, sőt fokozta lendületét. A magyar tudomány történetének lesz majd feladata e negyven esztendő teljes kiértékelése; itt csupán hálával emlékezünk meg mindazokról, akik akár mint neves bölcselek, akár mint a filozófia névtelen munkásai, résztvettek e munkában, melynek eredményei bizonyára eltörölhetetlenek a magyar tudományosság történetéből.

Elmult évi munkánkról megemlékezvén, jóleső örömmel számolhatok be arról, hogy az egyre nehezedő idők ellenére Társaságunk munkássága egyre fokozódó ütemben folyik tovább. A filozófus munkájának külső feltételei nem lettek ugyan könnyebbek, de a filozófia iránti érdeklődés határozottan fokozódni látszik s ez ha nem is egyetlen, de mégis lényeges és öröndetes biztatás munkánk végzésében.

Folyóiratunk, az Athenaeum, 1940-ben hat füzetben, összesen 416 lap terjedelemben jelent meg. A szerkesztés munkájáért gróf Révay Józsefnek kell köszönetet mondanunk, aki nagy hozzáértéssel és tapintattal végezte nehéz feladatát; ennek köszönhető az is, hogy lapunk ezévből négy ízben jelenhetett meg, ami az olvasókkal való kapcsolat szempontjából nem jelentéktelen eredmény.

Felolvasóuléseink szabályos rendben folytak, az érdeklődők száma változékony volt. Bemutatásra a következő dolgozatok kerültek:

Ortvay Rudolf: Az egész és a rész problémája.

Br. Schröder Attila: Nevezetesebb tételfajok a szintetikus logika megvilágításában.

Altenburger Gyula: A világteremtés története.

Hamvas Béla: A tibeti „Halottak könyve“.

Lengyel Lajos: Logikum és intuición.

Boda István: Magyar ideológia és magyar életvezetés.

Prahács Margit: A zenei stílus kutatás faji problémái.

v. Moór Gyula: „Philosophia perennis“ (Schütz Antal bölcelete).

P. Nagy Lajos: Az intuición logikai értelmezése.

Ervin Gábor: Axiómák az etikában.

Kókai Rezső: Zeneesztétika és zenepedagógia.

Makkai Sándor: Szempontok az ifjúkor filozófiai értelmezéséhez.

Zemplén György: Exisztenciális karakterológia.

Vitaüléseinket hasonlóképen havonként tartottuk. Ezeknek idejűdonságunk az volt, hogy előadássorozatunkat a Székesfővárosi Szabad Egyetemen karöltve rendeztük, ami a hallgatóság számának szempontjából is igen eredményes újításnak bizonyult. A Szabad Egyetem vezetőségének ezúton is köszönetet kell mondanunk a szíves együttműködésért. Vitasorozatunk tárgyköre a nagy filozófiai rendszerek voltak. Egyenként:

Kornis Gyula: Mi a filozófia?

Kerényi Károly: Platonizmus.

Ivánka Endre: Arisztotelizmus.

Jánosi József: A skolasztika.

Halasy-Nagy József: Cartesianizmus.

Révay József gróf: Kantianizmus.

Prohászka Lajos: Hegelianizmus.

Mátrai László: A filozófia története.

Felkérésünkre a következők vettek részt a vitában: Bencsik Béla, Dékány István, Dési Frigyes, Ervin Gábor, Faragó László, Földes-Papp Károly, Gáldi László, Gerencsér István, Halasy-Nagy József, Hamvas Béla, Ibrányi Ferenc, Ivánka Endre, Joó Tibor, Kecskés Pál, Kövendi Dénes, Lehner Ferenc, Magyaryné Techert Margit, Mátrai László, Noszlopi László, Pozsonyi Frigyes, Schütz Antal, Slatinay Ernő, Szabó Elek, Zemplén György. Rajtuk kívül a hallgatóság köréből is kaptunk értékes hozzászólásokat. A vita anyagát ezidén is elnökünk, báró Brandenstein Béla foglalta minden esetben össze, hovatovább hagyományossá váló körültekintéssel és közérthető világossággal, hálára kötelezvénn ezzel mind a vitatkozókat, mind pedig az okulni vágyó nagyközönséget.

Elvesztett és újonnan nyert tagjaink száma kiegyenlíti egymást: taglétszámunk változatlanul 450. A visszatért területek bekapcsolása részben meg a jövőben elvégzendő feladat.

Titkári jelentés keretében adaequat módon nem mérhető fel az a veszteség, melyet az elmúlt év hozott számunkra: gróf Teleki Pált, Verebély Tibort és Pintér Jenőt ragadta el a halál Társaságunk tagjai közül. Legyőzve emberi szomorúságunkat, éppen filozófusok társaságában vigasztaló bizonyosság, hogy a filozófia musagátés-e, a Halál nem a halál pillanatában jelenik meg először az igazi filozófus előtt, hiszen annak egész élete folytonos praeparatio ad mortem, barátkozás az elmúlás gondolatával. Tudjuk, hogy gondolataik, tetteik és alkotásaik immanens értéke megőrzi nagy halottaink emlékéét a távol utókor számára is.

Hálás köszönettel kell megemlékeznem arról a nagylelkű támogatásról, melyben a M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium és a Magyar Tudományos Akadémia részesítették Társaságunkat: a Minisztérium állandó segélye és a középiskolák számára való előfizetései, valamint az Akadémia ezidén is nyújtott segítsége nélkül tudományos munkánk színvonala nehezen lett volna fenntartható. Külön köszönettel tartozunk a Magyar Tudományos Akademiának a heti ülésterem szíves átengedéseért is. Nemkülönben hálára vagyunk kötelezve a Magyar Nemzeti Bank Főtanácsának is a mai nehéz időkben fokozott mértékben jelentős, nagylelkű adományáért.

Végül utalnom kell arra a munkára is, melyet Társaságunk egy leendő teljes magyar Platon-kiadás előkészítése terén végzett s mely az elmúlt évben mind szellemi, mind anyagi tekintetben nagy mértékben előbbre haladt, hála Elnökünk fáradságot nem ismerő tevékenységének. Eppen e munka eddigi sikereire utalva legyen szabad titkári jelentésemet annak a reménynek kifejezésével zárnom, hogy ahol Platonnak, az idealizmus filozófusának műve ma is ily becsben áll, ott van jövő a filozófia művelése előtt.

Kérem jelentésem szíves tudomásul vételét s a titkárság számára a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és a titkároknak köszönetet szavazott.

A pénztáros ezután a következőkben tette meg jelentését az 1940. évről.

Bevételek: készpénzegyenleg 996.59 P, segélyek 2500.— P, tagdíjak és előfizetések 2300.94 P, kamatbevétel 49.17 P, bizományi árukért 211.04 P, Egyetemi Nyomda fennálló követelése (passzív egyenleg) 1333.60 P. Összesen 7354.09 P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda 1939. évi követelése 813.47 P, Egyetemi Nyomda 1940. 2987.17 P, tagdíjfizetési felszólítások 24.16 P, írói díjak 1433.— P, visszatérítések 26.44 P, tisztviselői tiszteletdíjak 550.— P, irodai költségek, posta, előadások költségei 414.54 P, számla egyenlegek 1105.31 P. Összesen 7354.09 P. A számvizsgáló-bizottság a fenti pénztár-mérleget átvizsgálta és helyesnek találta, amit aláírásával igazolt.

Az 1941. évi költségvetés így alakul. Bevételek: készpénz 1105.— P, segélyek 3500.— P, kamat 15.— P, bizományi árukért 80.— P, tagdíj és előfizetési díj 2600.— P, vitaelőadások jövedelme 300.— P. Összesen 7600.— P. Kiadások: Egyetemi Nyomda követelése 1940-ről 1333.60 P, Egyetemi Nyomda 1941. 3036.40 P, írói díjak 1500.— P, költségek 1000.— P, rendelkezésre 730.— P. Összesen 7600.— P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és a költségvetést tudomásul vette és a pénztárosnak fáradságos és eredményes munkájáért köszönetet mondva, a felmentvényt megadta.

Ezután a tisztikar és a választmány megválasztására került sor. Az elnöki széket Ortway Rudolf foglalta el és javasolta a közgyűlésnek, hogy elnökké a következő háromévi időtartamra ismét báró Brandenstein Bélát válassza meg. A közgyűlés ehhez egyhangúlag hozzájárult.

Báró Brandenstein Béla elnök, miután az elnöki széket elfoglalta, megköszönte a bizalmat és a következőket javasolta megválasztásra:

Alelnökök: Dékány István és Makkai Sándor.

Főtítkár: Prohászka Lajos.

Titkárok: Mátrai László és gróf Révay József. Titkári teendőikkel megbízva még Lehner Ferenc választmányi tag.

Mivel id. Kronfusz Vilmos pénztáros tovább e megbízatást vállalni nem kívánja, az Elnökség kénytelen beletörödni visszavonulásába. Az elnök e helyütt is meleg szavakkal emlékezik meg azokról a nagy érdemeiről, amelyeket a távozó pénztáros mintegy két évtizednyi hivataloskodása alatt szerzett. Az egész Társaság őszinte Részvételét talmácsolta a lelépő pénztárosnak és annak a reményének ad kifejezést, hogy továbbra is a régi aktív és lelkes tagja marad Társaságunknak. Pénztárosnak az elnök

ifj. Kronfusz Vilmost ajánlja.

Ellenőr: Geist Gáspár.

Számvizsgálók: Gorka Sándor, Fraunhoffer Lajos, Máté Károly.

Választmányi tagok: Bartók György, Bencsik Béla, Boda István, Bognár Cecil, Enyvváry Jenő, Faragó László, Finkey Ferenc, Förster Aurél, Horváth Barna, Imre Sándor, Ivánka Endre, Jánosi József, Joó Tibor, Kecskés Pál, Kerényi Károly, Kibédi Varga Sándor, id. Kronfusz Vilmos, Lehner Ferenc, Magyaryné Techert Margit, Mester János, v. Moór Gyula, Noszlopi László, Ortvay Rudolf, Prahács Margit, Pukánszky Béla, Ranschburg Pál, Schiller Pál, Schütz Antal, Somogyi József, Suták József, Tankó Béla, Thienemann Tivadar, Várkonyi Hildebrand, Zemplén György.

A közgyűlés a nevezetteket egyhangúlag megválasztja. Több tárgy nem lévén, az elnök a megjelentek szíves közreműködését megköszöni és az ülést bezárja.

K. m. f.

Mátrai László

titkár, a közgyűlés jegyzője.

Báró Brandenstein Béla

elnök.

Kiadásért felelős: Gróf Révay József.

38.117. — Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszédője jogosult.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelelen halmazok problémájáról* . . . 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard: Közérkölc és személyes erkölcsiség* 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* 1'50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* —

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

Alexander Makkai: Die ewige Jugend.

Georg Zemplén: Existenziale Charakterologie.

Friedrich Dési: Hans Driesch †.

Cartesianismus. — *Kantianismus*. (Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)

Besprechungen, Kritiken.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „
13. *Földes—Papp Károly*: Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) 5— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

9 12574

XXVII. KÖTET

1941. DECEMBER

4. FÜZET

1977 NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1941.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUMKORÚT 6.

ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

TARTALOM.

Értekezések.

Oldal

<i>Dékány István</i> : A közösség lélektanának kritikus alapkérdései	341
<i>Hamvas Béla</i> : Scientia sacra	366

Szemle.

<i>Noszlopi László</i> : Az egyén erkölcsi tulajdonságainak kísérleti lélektani észlelése	382
---	-----

Vita.

A hegelianizmus. <i>Prohászka Lajos</i> bevezető előadása, <i>Joó Tibor</i> , <i>Mátrai László</i> , <i>Dékány István</i> , <i>Ervin Gábor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	396
A filozófia története. <i>Mátrai László</i> bevezető előadása, <i>Kecskés Pál</i> , <i>Dési Frigyes</i> , <i>Faragó László</i> , <i>Hamvas Béla</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	423

Ismertetések, bírálatok.

<i>M. Bense</i> : Einleitung in die Philosophie. (Hamvas B.) — <i>H. W. Rüssel</i> : Das Lob der rechten Einsamkeit. (Ervin G.) — <i>A. Schuler</i> : Fragmente und Vorträge. (Hamvas B.) — <i>A. Horváth</i> : Der thomistische Gottesbegriff. (Ervin G.) — <i>A. Bier</i> : Die Seele (Tarcsay I.) — <i>M. Wittmann</i> : Die moderne Wertethik. (János J.) — <i>Pál Antal</i> : Bevezetés a modern karakterológiába. (Mátrai L.) — <i>A. Graf zu Dohna</i> : Kernprobleme der Rechtsphilosophie. (Zemplén E.) — <i>Horváth Sándor</i> : A természetjog rendező szerepe. (Ervin G.) — <i>Báró Brandenstein Béla</i> : Platon. (Rozsály F.) — <i>Réti László Menyhért</i> : Duns Scotus János egyediségi elve. (Hunyady P.) — <i>Fichte</i> első és második bevezetése a tudománytanba, <i>Kopasz Gábor</i> fordítása. (Vajda Gy. M.)	
--	--

A KÖZÖSSÉG LÉLEKTANÁNAK KRITIKUS ALAPKÉRDÉSEI.

Írta: DÉKANY ISTVÁN.

Filozófus előtt nem szokatlan az, ami a szaktudományok képviselői előtt, hogy egy problémakörnek épp az *alapkérdései* legyenek sokáig vitások, holott a részletekben már tisztán látunk. Amióta Tönnies 1887-ben legelőször világított rá arra, hogy mi a „közösség“, rögtön munkába vették sok részletkérdés tisztázását, de egyre inkább elhaladtak a *lélektani* probléma mellett, — amire pedig Tönnies már ráirányította a kutatókat. Hatalmas társadalomlélektani irodalom keletkezett, de szelvében többet kutattak, mint a mélység felé, pedig jól sejtették: általában a „társulással“ szemben a „közösség“ *mély-társulás*.

A mai társadalom túlnyomó része oly nagyméretűvé és bonyolulttá vált, hogy immár elveszett áttekinthetősége, de nemcsak a maga egészében tudjuk a társadalmakat egyre nehezebben áttekinteni és egybelátni, egységnek felfogni, hanem a részletek finom összefüggéseit sem érezzük át: a részletek pedig lelki szálak ezrei, sőt milliói.

Akkor derül ki, hogy minő lelki kötelékek fűzik össze a „közösségeket“, ha megfigyeljük, mikép próbálták a XVI—XIX. századig megmagyarázni általában „társadalmak“ keletkezését, s ezzel egybevetjük, mi a *közösségek* mai lélektani elmélete.

A mult század végének társadalomszemlélete az egész újkor szemléletének a végpontján van: *racionális és individualista* felfogást tükröztet. Úgy fogták fel legtöbbszörre társadalmak keletkezését, mint az észszerűség művét, racionalista aktust: *egyének* társulnak és pedig „jól felfogott“, észszerű érdekeik szerint; vagy pedig — nem társulnak, hanem magukra hagyatkoznak, s mint egyének, önállóan és függetlenül élnek. Az újkori individualizmus sajátága az, hogy reális lehetőségnek tartották az egyén megélését társadalom nélkül is. Mikor az államok keletkezését magyarázta Hobbes Tamás, feltette, hogy 1. államon kívül éltek az egyesek, egy „természetes állapotban“ (status naturalis); 2. az egyének általában — kik közül kiki homo rationalis — ismerik a maguk „érdekeit“ és így 3. képesek is egymással szerződést kötni arra nézve, hogy társasviszonyt

létesítsenek (pactum unionis), *szerződnek* az uralkodóra (pactum subjectionis) és végül a rendre, szerkezetre nézve (pactum ordinationis). Nyílt vagy lappangó szerződés *hozza létre* emberek eredeti társulását. Ma ezt merő kitalálásnak, avagy gyermeketeg feltevésnek látjuk. De még a XIX. század végén is sokan így gondolkoztak; mint látni fogjuk, oly alapfeltevésből indultak ki, minő az egyéni szimpátia, az „egyének” egymást utánzása stb.

A mai közösség-elmélet gyökerében kiselejtezi az észszerű szerződés társasviszonyt *megalapozó* voltát:¹ a szerződés a társadalom épületén nem a beton alap, hanem csak a vakolat, s nem is lehet több. A racionális szerződés-klisé lényegében csal és tévútra vezet bennünket a társadalom keletkezésének megmagyarázásában.

Mindenekelőtt alapvető felismerése a mai közösség-elméletnek, hogy minden ember már születése által egy vagy több „közösségnek” a tagja, közösségbe születik bele és átlagosan abban is nevelkedik fel. Még a mai bonyolult társasviszonyok közt élő ember is könnyen ráeszmél arra, hogy egy kisközösség: egy *család* tagjaként kezdi az életét — ide nem kell betársulnia, avagy éppen szerződés-kötés árán belépnie. Az már kissé homályos marad a mai ember előtt, hogy egyben egy *tájközösség* (regionális egység, „szülőföld”) tagjaként nő fel; a modern sűrű és gyors közlekedés már elmossa az ily tájközösségek képét. De az ismét szemléletesen áll előtte, hogy miközben megtanulja egy nép nyelvét, s elsajátítja egy nép szokásait, hagyományait, tagja lesz egy népnek is: a nép is egy „közösség”. Meglehetősen homályos marad a modern ember előtt, hogy minő kevés az, amiben minden mástól különbözik; ő maga magát „egyénnek” tartja. Tényleg úgy áll a dolog, hogy kiki születése által társas vonásokat ölt, hiszen automatikusan nyeri el a maga társas helyét. Közösségi pozíciója többé-kevésbbé ugyan, de *eleve adva van*, nem pedig választ magának ilyen vagy olyan társas helyet. Az „adott” kapcsolat az egyes ember számára *természetes* kapcsolat: kiki bent *van*, és bent *nő* egy természetes közösségben.

¹ Még a „közösség” lényegét nem látó írók is felfedezik ezt, így J. Kohler: Lehrbuch d. Rechtsphilosophie. 2. kiad. 1917. 257. 1: „Die ganze Staatsvertragsidee bekundet einfach die Unfähigkeit der früheren Zeit, das *Wesen der sozialen Gruppe* zu begreifen, die sich in *natürlicher Gesamtfunktion* (!) *zusammenschliesst*, zusammenhandelt, zusammenwirkt, die sich *von selbst Organe schafft*, in der selbst eine gewisse *instinktive Gliederung* herrscht”.

Nem ez az elemi tény a megoldandó probléma, hanem az, hogy *minő mértékben* lesz valaki közösség tagjává; mennyit ad neki a közösség s mennyit ad ő a közösségnek.

Világos tény az is, hogy csak felnőtt korában szokott valaki szerződni, s élete folyamán igen ritkán: az ú. n. szerződés *csak kiegészíti* és pontosabbá teszi, precízebbé formulázza a társas kapcsolatokat, nem pedig megalapozza a társasviszonyt.

Ami a történeti fejlődést illeti, *Maine S. H.* már 1861-ben² megvilágította, hogy a *contractus* késői fejlemény, eredeti a *status*; a fejlődés a statustól halad lassan a *contractus* felé; ámde hozzátehetjük, ez utóbbi az előbbit *scha* ki nem szorítja, alapvető *marad* a status, a közösségbenlélet „állapota”.

A lélektan pedig világossá teszi azt, hogy észszerű érdekek szerint sokkal ritkábban igazodunk, mint ahogy véljük. A gyermek nem firtatja, minő „érdeke” neki az, hogy egyáltalán családban van, avagy tájközösségében (szülőföldjében) bent él; avagy népi közösségéhez hozzátartozik, mindez előtte „természetes”; és közelfekvő. — ha nem is tudatos — számára az, hogy a maga közösségeihez való hozzáfűződés *termékeny* adottság: nélküle elsorvadna; a közösség az ő *létének* biztosítéka, tehát a közösségi lét *existenciális jellegű*. Az egyén léte függ attól, hogy a „maga” közösségében van, s érzi is — bár csak viharos időkben —, hogy egyéni sorsa beleforrott a közösségeinek sorsába. Ki töprengenék az ellenkezőjén? Ki gondolkodnék azon, mi történnék vele közösségei nélkül?

Elemi tények ezek s mégsem vették a XIX. században ilyenek. Féligazságokat tanítottak, esetleges tényeket emeltek ki kellettén felül. Ilyenek a következő homályosan vitatott elméletek, melyeket szembeállítunk az újabb, alapvetőbb közösségi tényekkel, a vita élének kiemelésével.

a) *Konszenzus contra szimpátia.*

A múlt században természetesnek hangzott az, hogy az egyént valakivel „szimpátia” köti össze; sőt a társas kapcsolat rokonszenven *indul meg*.

Mi az együttérzés? Először is felmerül a kérdés: minő szerepe van az ismeretségnek. Az, aki ismerős, közelebbről érdekel bennünket, mint más és a rokonszenv hamarabb

² Magy. fordításban is: A. jog őskora. Akadémia, 1875. ford. Pulszky Ágost.

indul meg, de — csak esetlegesen. Az ismerősség maga még nem jelent társulást. Találkozom utcán valakivel, ismeretségbe jutok vele, már nem idegen, de ez önmagában alig jelent valamit. Egy „jó” vagy „rég” ismerőssel való találkozás „rendesen oly élmény, mely megörvendeztet; hajlamosak vagyunk vele beszélgetésbe bocsátkozni, amire vadidegennel ritkán vagyunk hajlandók”.³ Az ismerős csaknem teljesen közömbös lehet előttem. Az ismeretség még nem a társas *kapcsolódás* útja, csak az *érintkezés* egyik esete. Az ismeretség még nem eleme a szimpátiának.

A szimpátiát az *egyén* belső magatartásából származtatják: „oly képesség, amely másoknak örömét vagy fájdalmát éreztetni tudja vele”; azaz „hasonló érzelmekre való képesség”.⁴ Még ez sem szimpátia, hanem csak *veleérés*. Ha két lény hasonló, úgy érzelmei meg tudnak egyezni; ha az egyik megőrül, örvend a másik is stb. Ez nem másokhoz való *hőzavonzódás* is.

Th. Lipps is abból az alapfeltevéből indul még ki, hogy egyik ember eo ipso más, mint a másik és a szimpátia „*magunknak* megélése másokban”. Amikor szimpátia ered meg bennünk, ebben a felfogásban voltakép — megint csak — magunk egyéni tartalmát éljük meg. Íme, egy mérőben individualista nézet.

Jellemző a század individualista túlzásaira az is, mikép fogják fel a részvétet. A részvét — Müller-Freienfels szerint — nem egyszerűen másokkal való szenvedés; (nicht ein Leiden mit den anderen, sondern zugleich ein Leiden über das Leid des andern). Nem fáj az, *ami* másoknak fáj, hanem bánkódás azon, *hogy* másnak van fájdalma. Sőt, Eisler szerint ebbe még öröm is vegyül: örülünk annak, hogy nem minekünk van eredetileg fájdalomunk. Hol itt az igazi társas érzés? Alig fedezhető fel.

Nietzsche a legmesszebbre megy; a részvét szerinte már nőies ellágyulás és a férfiasság elfajulása. Ami pedig gyengeség, már rossz. „Gyengék és akiknek valami nem sikerült, menjenek csak tönkre; emberszeretetünknek ez az első tétele és ehhez (a tönkremenéshez) még segíteni kell”. Ilyen torz alakká lesz a múlt században a részvét, a szeretet, a szimpátia!

³ V. ö. Törmies: Gemeinschaft u. Gesellschaft. Handwb. d. Soziologie. 180. l.

⁴ V. ö. Vierkandt: Gesellschaftslehre. 2. kiad. 1928. 98—112. M. Scheler: Wesen u. Formen d. Sympathie. 3. kiad. 1926.

⁵ H. Schmidt: Philos. Wörterbuch.

A baj ott van, hogy a rokonszenv — ha az az egyéntől ered, — ingatag alapot jelent a társulásban, mert a rokonszenvvel velejár az árnyéka: az ellenszenv: t. i. egyik átcsaphat a másikba! A rokonszenv így végre is *esetleges*.

Ha *csak* rokonszenv fűzné egybe a társadalmat, az könnyen felbomló alakulat lenne. A szimpátia lehet alapja oly viszonyoknak, mint aminő két ember „barátsága“, mely ma megered, egy-két hét múlva felbomolhat, de nem lehet elégséges alapja egy „közösségnek“.

A közösség nem speciális (egycélú) társulás, hanem mindennemű életcélra nézve fennáll: az *egész* élet közössége. Oly társulás ez, mely totális jellegű, vagy valóságban, vagy irányzatában, azaz potenciálisan. A közösség lelki kötelékei nem lehetnek múlékony és szakadozó szimpátia-fonalak, hanem mélyebb és eredeti, *változhatatlan* kapcsolatérzések: ez a változatlan alap a közösségben a konszenzus.

E fogalom már Comte-nál nagy szerepet játszik, de nem tisztá lélektani értelemben, mint ahogyan itt szóba kerül: A *konszenzus állandó jellegű érzületekből áll*, melyek az egész közösséget áthatják, s annak megeredése nem az egyéntől függ, sem nem egyes helyzetekből ered.

Nagyfontosságú a *konszenzus* fogalmának kiemelése. A keresztyénység kitartóan tiltakozott az ellen, hogy a házassági köteléket *more juridico* egyszerűen szerződésnek tekintsük. Ugyanígy Hegel is.⁶ A család köteléke nem eredhet meg ugyanazon a rideg alapon, aminőn egy részvénytársaság; a család sajátos értelemben vett közösség. kapcsolata is sajátos közösségi kapcsolat: konszenzus.

Minden közösség: *mély-társulás*, s ez csak *érzület* alapján állhat; a konszenzus mély „egyérzületűség“. Már meglátta Tönnies, ki azt írja:⁷ „*Gegenseitig* gemeinsame, verbindende *Gestinnung* (!), als eigene Wille einer *Gemeinschaft*, ist das, was hier als Verstandnis (consensus) begriffen werden soll. Sie ist die *besondere* soziale Kraft

⁶ Rechtsphilosophie, 161. A Gans-féle „toldás“ (Zusätze. ed. Lassen, Philos. Bibl. 328. 1.) szerint: Die Ehe ist wesentlich ein *sittliches* Verhältnis... Es ist roh, die Ehe bloss als einen bürgerlichen *Kontrakt* zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn... die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmässigen Gebrauchs *herabgewürdigt wird*... Die Ehe ist daher... die rechtlich *sittliche* Liebe, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloos Subjektive derselben *aus ihr verschwindet*..

⁷ Gemeinschaft u. Gesellschaft, 9. § 4—5. kiad. 1922. 19. l. (aláhúzás tőlem), terminológiája miatt közöljük eredetiben.

und Sympathie (?), die Menschen als *Glüder eines Ganzen* zusammenhält“. „Eine Gesamtform des *gemeinschaftlich bestimmenden* Willens... nenne ich *Eintracht* oder Familien-Geist (concordia, als eine *herzliche* Verbundenheit und Einigkeit). ‚Verständnis‘ und ‚Eintracht‘ ist eines und dasselbe.“^a A műszavak még ingadozóak, de a lényeg már tiszta.

Képzelmük el, minő visszás volna az a családot egybeforrasztó együttérzés, mely gondolná a gyermekeket, míg a családnak jól megy a dolga, és kitenné az utcára, mihelyt rosszul megy. A konszenzus oly *igazi* közösségérzés, mely nem riad vissza a legnagyobb áldozatoktól, sőt kibírja a sors legerősebb viharait, a legnagyobb fájdalmakat is. A nemzetet összefűző konszenzus is fennáll akkor, ha a nemzethez tartozó ember kisebbségi helyzetbe kerül és a nemzettagnak nemzetéhez ragaszkodása fájdalommal jár. Nem volna-e szerfölött visszás az, ha ekkor valaki kijelentené: „nem szimpatizálok“ már a nemzetemmel? Ez szakítás volna régi érzületvilágával, ez a magatartás már egy renegátó.

A konszenzus erős és lényegesen állandóbb, mint a szimpátia, mely átesaphat antipátiába. A konszenzus megváltozhatatlan, sőt törhetetlen. Csodálkoznunk kell tehát azon, hogy a XIX. század nem fejtette ki a konszenzus elméletét, hanem megelégedett a szimpátia pókhálófonaláival, melyet olykor erős kötélnek vélt. Az egyház jobban fenntartotta az igazi konszenzus képét, midőn hirdette: a házasság erős kapcsa „konszenzuális“ jellegű. Ilyen a kapocs *minden* közösségben.

Ma már — a XIX. század liberális forgalomgazdasági lazulása után — újból meg kell tanulnunk az *eredeti* közösségi kapcsolatok jellegét és jelentőségét. Egyre inkább megtelt a társadalom múlt jellegű egyesülésekkel, mester-séges szervezetekkel és mintha azt hinnők, a múlt, szinte ledér kapcsolatok ott is lehetségesek, ahol közösségeknek *kell* lenniük. Erről le kell szoknunk. A közösségek: család, nemzet, tájközösség, vallásos közösség stb. nem ledér alakulatok, hanem örökkévalóságra törekvők. A közösségek képezik — ezt is látjuk már — minden másnemű társas alakulásnak az alapját. A közösség *alap*-jellegű, a többi szervezet és alakulat csak felülepítmény.

^a U. o. 21. l.

b) *Hasonneműség contra utánzás.*

Nem halott elmélet ma sem az utánzás elmélete, melynek G. Tarde a mestere,⁹ mert ez a félszázados elmélet ma is ott lappang az asszimiláció tanában: idegenek *utánozva* tanulják meg a hazai szokásokat, érzelmeket s ezzel olvadnak be egy közösségbe.

Maga az utánzás nem érzelmek átvétele, hanem egyik ember *tettét* veszi át a másik, utánozva azt. Ezzel azonban csak párhuzamos tettek keletkeznek, valaminő tett tovahullámszik, mint például a ruhaviselet a divatban. De ezzel ha hasonlóak lesznek is a tettek ember-milliók sorában, keletkezik-e vajjon valódi közösség? Hiszen gyakran az utánzás is *egyéni* tett! Valaki utánozhat, erős társadalmi kényszert is érezhet, de meg is teheti, hogy nem utánoz. Ekkor csak „különc“ lesz, de nem erkölestelen, nem közösségromboló, mint aminő volna az az anya, aki az utcára kitenné gyermekeit, vagy volna az, aki elárulná hazáját az ellenséghez pártolva.

Az utánzás nem alapozza meg a társas együttműködést, csak símábbá teszi az érintkezést, mint olajcsepp a gép működését. Nem is mindig azok tartoznak össze, akik utánzásból hasonlóakká váltak, hanem inkább azok, akik különbözők és *kiegészítik egymást*. Még a kis családban is sok a nemhasonló: férfi és nő, idősebb és gyermek; összetartoznak, mert kiegészítik egymást.

Az utánzás elmélete különben is elfeledi, hogy nem mindenki utánozza egymást,¹⁰ mert vagy nem tudja, vagy nem akarja. 1. Nem *akarjuk* pl. mindenben utánozni az idegent, az idegen szokást. Akarjuk utánozni azt, amit magasabbrendűnek érzünk, pl. a falusi utánozza a városit; az alacsonyabbrendű utánozza a magasabbat; a gyermek utánozza a felnőttet stb.

2. Nem *tudjuk* utánozni azt, ami természetünkkel ellentétes, lényunktől idegen, pl. nem tudja utánozni az ízléstelen az ízléssel bírót.

Azzal az felismeréssel száll szembe a mai közösségelmélet az utánzás elméletével, hogy lényegében azok utánozzák egymást, akik már *egy közösségbe tartoznak* s mint ilyenek, már lényük természete folytán *hasonneműek*. Csak ez alapon történik meg az, hogy ez is, az is külső

⁹ Les lois de l'imitation. 1890. és A. Vierkandt, Gesellschaftslehre, 2. kiad. 1928. 10. §. (111—121. l.).

¹⁰ V. ö. Vierkandt, Gesellschaftslehre. 2. kiad. 1928. 113. l.

hatásokra hasonlóképp hat vissza, egyformán reagál, például utánoz is. Nem is ötletszerűen utánoz valaki valamit, hanem utánozza a *maga típusát*, mert jobb és tökéletesebb típust akar magában látni, mint aminő eddig volt. Az utánzás továbbá emberi síkon nem pusztán majmolás, hanem ez a tény is egyik útja az *érvényesülésnek egy bizonyos közösségen belül*.

Az utánzás végül is esetleges és múló dolog. Ahogyan valamit utánozunk, úgy ellen is állhatunk az utánzásnak. Így ingó alapra közösséget felépíteni nem lehet.

c) *Szolidaritás contra munkamegosztás.*

Ugyancsak a múlt század végén volt uralkodó a munkamegosztás elmélete, melynek Durkheim E. adta meg legszélesebb távlatait.¹¹

Munkát „megoszt” annyi részre, mint a munkát részekre *tagolni*, úgyhogy egyik részt ez, másik részt más végzi el és ezeket a részeket egyesítjük. A munka-*tagolás* (vagy specializálás, differenciálás) és a munka-*egyesítés* összetartoznak. Ezen alapszik a magasabb gazdasági és emberi kultúra. *Lassan mindenki specialistává lesz*, s ezáltal magasabbrendű munkát tud végezni, mint aminőt tudott akkor, mikor még nem volt specialista.

Spencer Herbert elméletével is összevág ez a gondolat; szerinte a fejlődés két folyamaton múlik, egyik a differenciálódás, másik az integrálódás. Egyik az elfinomodás és különállás, másik az egygyéválás, kapcsolódás. A XIX. századi elméletek a fejlődésre nézve itt körülbelül megállottak, s mindent egy ilyen természettudományi ízű fejlődéselmélet nyelvén óhajtottak kifejezni, ami végre is kifogásolható volt.¹²

A természettudós és mérnök, egy Spencer, avagy egy közgazdász könnyen úgy képzelhette a társadalmat, mint egy óriási műhelyt, ahol a specialisták együttműködnek. Már Le Play úgy képzelt egy társas egységet, mint egy üzemet (atelier); ilyennek érezte még a családot is. Újában is állandó marad a társadalom felfogásában az „üzem” szempontja.¹³

¹¹ De la division du travail social. 2. éd. 1902.

¹² V. ö. A. Lalande: Les illusions évolutionnistes. 1930. (Bibl. de philos. contemporaine.)

¹³ V. ö. Dékány: A társadalom, mint „üzem”. M. Közgazd. Szemle, 1940.

A társadalmi összefüggés így nem más, mint összedolgozás, kooperáció. Ez a XIX. század technikai életfelfogásának, az uralkodó technicizmus áramlatának felel meg, de már nem a mi korunknak, még kevésbé az igazi közösség elméletének.

Kifogás alá eshetik ugyanis az a feltevés, hogy a társadalom életének a lényege csak technikai jellegű munkákból áll. Már az is jellemző, hogy külön „társadalmi” és „gazdasági” munkamegosztásról kezdtek beszélni; az előző a nagy hivatásköröket választja szét, pl. pap, államférfi, katona, író, mezőgazda, iparos, kereskedő stb.; a gazdasági munkamegosztás csak a gazdasági munkák sokféleségére gondol s ezek belső tagolására.

Az egész, munkamegosztást néző, gondolatmenet figyelmen kívül hagy egy-két, aránylag könnyen felismerhető tényt. 1. Bár igaz az, hogy immár csaknem mindenki speciális munka-rész elvégzésére vállalkozik — „ebből él,” — de egyben *nem adja át annak egész egyéniségét*. Specialista mivoltán felül legalább érdeklődik a maga országának sorsa iránt is, hiszen a maga üzeme is az ország sorsától függ. A XIX. század nagy békéjében ezt millió ember elfeledhette, egy automatikusan jól működő világrendben érezhette magát, de néhány évtized óta kiki másképp lát, más lesz az életérzés. 2. Mindig érezhető volt, hogy vannak oly foglalkozások, illetve hivatások, amelyek egy *egész* társadalomnak szólnak és nem felelnek meg egy munka-résznek; ilyenek a pap, az államférfi, a népnevelő funkciói stb. Ezek az *egész* emberi életsorsot nézik, pl. egész emberré nevelnek.

Mindezek után a maga kellő, szerényebb helyére kell utalnunk a munkamegosztás elméletét is: ez sem alapozza meg a társadalom épületét, hanem csak hozzájárul annak rendezéséhez. Nem lehet ezt elfelednünk ma sem, midőn a hivatásrendekről egyre gyakrabban esik szó. Ez is csak rendező elveket fejleszthet ki, s így a közösség megalapozását mélyebben kell keresnünk.

Az alap itt is lélektani téren van. Van oly lélektani tény, melyet emlegettek és plasztikusan is feltüntettek¹⁴ már a XIX. században, de csak most látjuk tüzetesen. Ez a *szolidaritás*. Úgy nézték ezt, mint akaratot, hajlamot az összeműködésre. A szolidarizmus volt az egyházi szellem

¹⁴ L. Bourgeois: Solidarité. 1896. sok kiadás. Bouglé: Le solidarisme. 1907. Labriola: Del concetto della solidarietà sociale. 1905.

leggyakoribb jelszava is, a korabeli liberális individualizmussal szemben.¹⁵ Helyes irányzat felé mutat ez, de csak azzal van szolidaritás meghatározva, hogy felmutatják az ellentétét. A magunk részéről¹⁶ a szolidaritás lényegét egykor abban láttuk, hogy az diszpozíció-fogalom társas irányban, összetapadási *hajlam*. Ezen ma egy lépéssel túl kell mennünk a következő irányban.

A munka-megosztás nem teszi részemberré az embert azáltal, hogy egy speciális munka-részt bíz rá, s ahhoz a részhez az embert hozzáköti: ez csak technikai összekapcsolás. A rész sohasem *tölti be* egy ember életét, mert az ember *más tekintetben* máshova is tartozik. Ha valaki specialista, ilyen csak *egy* bizonyos körben az, de ezen felül más is: „szolidáris“ másokkal, *elsősorban a maga közösségeivel*; tehát ha egy munkás specialista, szakmunkás, ezenfelül családapa is, nemzettag is; mint az ország védelmezője, katona is, egyházának hívő tagja is stb. A szolidaritás tehát az a *sokszálú* kapocs, amely a speciális körbe száműzött egyes szakembert *kiragadja* a technikai s más szempontból szűk „beosztásából“, általában emberré teszi, s mint embert *közösségeinek tagjává* avatja. Spann O. szavával a szolidaritás — lélektani téren — valakit „beletagol“ egy-egy közösségbe,¹⁷ nemcsak elszigeteltségét szünteti meg, hanem *sokoldalú* közösségi kapcsolatba illeszti lelkileg bele: az egyeseket sokcélúvá teszi, sokcélú-ítja (politelizálja). Az ú. n. kooperáció az egyeseket csak speciálisan köti, egy munka-részbe ágyazza bele, *csak a részt* vállaltatja vele, mint specialistával; ezzel szemben a szolidaritás *kiegészítő* feladatot töltet be, a részt egy Egészbe hangolja bele, társas vonatkozásban. Az egésznek neve: „közösség“; a szolidaritás tehát *közösségi taggá tesz*, és pedig — annyi közösség tagjává, ahány az illető ember számára szükséges, tehát pl. család, nemzet, egyház, állam tagjává avat.

A „szolidáris“ ember lehet tehát specialista, t. i. olyan, aki egyben *önmaga kiegészítését* is keresi a közösségen belül, azaz vállal a maga módján és lehetőségeihez képest az Egésznek, a közösségnek életéből is annyit, amennyit képes. Az erre való lelki beállítást a „szolidáris“ lélek közösségi beállítódása.

¹⁵ V. ö. H. Pesch: Lehrb. d. Nationalökonomie. 2—4. kiad. 1922/6.

¹⁶ V. ö. Bevezetés a társadalom lélektanába. 1923.

¹⁷ „Der wahre Staat“, 1920. Gesellschaftsphilosophie 1928. 95 lk.

d) *Kegyelet contra érdek.*

Szokták állítani: „társulás létrejöttének fő oka az, hogy az érdekek találkoznak.“ Avagy fordítva, egy társulat szétbomlik, mikor különbözők lesznek tagjainak az érdekei. Feltehető, hogy a közösségekre ez fokozottan áll. A közösség a legszorosabb és a legsokoldalúbb társulás; közösség az, ahol a legjobban érintkeznek a tagok „érdekei“, sőt az érdekek fedik egymást; a közösség „érdek-azonosságon épül fel.“ Hogy ez igaz tétel-e, célszerűen abból indulunk ki, ha megvizsgáljuk, mi az érdek? Közbeszédben feltűnő gyakran hivatkozunk az érdekekre; helyes-e ez?

Régebbi idők politikai írásaiban és beszédeiben aránylag ritkábban esik róla szó. De aki pl. Bülow kancellár beszédeit¹⁸ végiglapozza, feltűnik, akkor arat legtöbb helyeslést, mikor egyszerűen az érdekekre hivatkozik. Sőt néha „nyers érdekekre“ való utalás történik a publicisztikában; egyének és a nemzet „érdekéről“ van szó. Az érdek szó használata divatba jött. Mi végre is az érdek?

Az érdek 1. valakinek és valakiknek egocentrikus magatartása: az *én* érdekem, vagy a *mi* érdekünk — erről esik mindig szó. Csak átvitt értelemben lehet szó az emberiség „közös érdekeiről.“ Szorosabb értelemben az érdek az, ami *egy* ember, vagy csoport *saját* tendenciája, követelése, vagy teendője. Lelki téren az érdek valaminő mozgatóerő, motívum, *egyik* faja az indítékoknak. Az érdek mintegy taszít egy bizonyos irányba, ösztönöz valamire, azaz akaratvilágunkkal függ össze, voluntarisztikus lelki mozzanat.

A lelki indító mozzanatok sorában nem minden nevezhető *akarat*i indítéknak. Ez utóbbi a szándékos, megfontolt, „választási cselekmény“ lelki rúgója.

Az akarat mögött rendszeren van bizonyos, állandóbb jellegű motívum-forrás: *érzelet*. Nem más ez,¹⁹ mint motívum-csírákból álló szövődék, állandó jellembeli beállítottság, mely rendszeren alig tudatos és a féltudatos lelki szférából valaminő *alkalom* szökkenti a tudatosság napvilágára.

Tudatunk mélyén pedig *ösztönök* vannak, melyek jó-részt közösek az állatvilággal, s az ember állati eredetű.

¹⁸ Reden. ed. Reclam. 5 köt.

¹⁹ V. ö. *Polit. lélektan*. 1938. (u. a. Társ. tud. 1938) és *A renegát lelki arca*. Pannónia, 1940. évf.

hez, biológiai mivoltához fűződnek, bár némileg meg is nemesedhetnek.

Mindezek a lelki indíték-fajok tarka összevisszaságban gomolyognak lelkivilágunk színpadán, egyik mélyebben mozgolódik, másik középtájon, a harmadik a felszínen. *Akarat, érzület, ösztön más és más réteget képviselnek; és tartalmilag* is különbözők lehetnek, egymást akadályozhatják. Például veszedelem beálltakor a „menekülési ösztön” felágaskodik, de a tudatos akarat lefékezheti, mikor is közszóval „eszünkre hallgatunk”. De az is megeshet, hogy mind a három motívumbeli réteg egy irányba mozgat bennünket. A motívumok, lelki indíték-fajok élete csupa kavargás és mozgolódás; mintha mindegyik arra törekednék, hogy a tudat színére törjön fel, és meghódítsa a pillanatot, uralkodó lehessen a „döntésben”. Nagy versenyfutás van köztük és különböző *konstelláció* kell ahhoz, hogy hol az ösztön, hol az érzület, hol a tudatos akarat szava szólaljon meg.

Az érdek *aktuális* mozgató, mely eredője lehet ösztönös, érzületi és akarati komponenseknek. Az érdeken azonban a *legkevésbé jut szóhoz a tudatvilág érzületi — állandó — rétege*. Sokszor valamit érzületünk *ellenére* határozunk el, közszóval „belemegyünk” valamibe, ami úgy értendő: a momentán „konstelláció” kedvező akár az ösztönös indításnak, akár az akarati választásnak. Ilyen fordul elő pl. rábeszélés, rábírás esetén. Néha a „pillanat ösztönöz”, azaz valaminő helyzetet olyannak „látunk”, hogy nyomban elhatározzuk magunkat; ekkor az akarat választási aktusára a konstelláció különösen kedvező.

Az érdeknek mindig aktuálisan van nyomása; az érdek oly indíték, amelynek ereje a pillanatban van; úgy érezzük, itt és most csak így lehet cselekednünk, másképp nem. Az érdek szerinti cselekvés lehet tehát elhirtelenkedett, viszont egy érzület állandó jellembeli beállítottság, és így „elhirtelenkedett érzület” önellentmondás. Az érdek szava olyan, mint egy széllökés tudatéletünk áramlataiban: lökészerűleg hat, hirtelen készletet valaminek megtételére, avagy elhagyására. Érzem is, hogy mintegy „kötelez” valamire a pillanat, az aktuális helyzet mellett nem mehetek el közömbösen; akármit is, de hic et nunc tenem kell.

Az érdek túlsúlyra jutása bizonyos korszakhoz fűződik. Az érdek oly *tudat-konstellációban* emelkedhetik felszínre, amely tudat *általában mozgékony, sőt ingado-*

zová, latí'issá lett. Ez következett be az európai szellemi fejlődésben a városi élettel, a gazdasági nagyforgalom világával, azaz a XVIII—XIX. századtól kezdve. Megszűnt a csendes szemlélődés, a huzamos öneszmélés, lassú fontolgatás, az érzület irányzódására irányuló arisztokratikus reflexió, mely még Széchenyit is folytonos töprengésre készítette. A modern polgári lelki alkat hamarabb elkészül elhatározásaival azáltal, hogy szemügyre veszi pillanatnyi helyzetét, a maga „érdekeit“ és ezek szerint dönt. Az érdek atmoszférája a forgalmi világ, a gyors társas érintkezés, a rögtönzés.

3. Az érdek nem vak ösztönökből táplálkozik, hanem mikor érdekeinket fontolgatjuk, megvizsgáljuk a helyzetet, *ésszerű* érveket hozunk fel, ízről-ízre lemérjük a lehetőségeket, a rendelkezésre álló erőinket: az érdeknek „*számitás*“ *jellege van*; az érdek — legalább is szubjektíve — *racionális*.

Látható ebből, hogy az érdek szerinti cselekvésben minő kevés az, ami „csak“ hagyományon alapszik, ami „csak“ irracionális, s a multból ered. Az érdek oly tényezőket, minő a — szentimentálisnak tartott — szeretet, avagy a sokszor „érthetetlen“ kegyelet, nem igen vesz tekintetbe.

4. Az érdek a *jelen* helyzet testére van szabva, s az épp most fennálló „*ésszerűség*“, tehát a multtal és jövővel szemben egyaránt *szűk látókörű*. Számára realitást csak a jelen szokott jelenteni.

5. Az érdek hideg racionalitása és szűklátókörűsége mellett már az sem csodálható, ha az érdek „*instrumentális*“ lesz: csak azt nézi, mi mire használható. S az ember is *valami* lesz, eszközzé válik valaminő célra. Az érdek-ember mindenkit eszköznek néz, kiki *másoknak* lesz eszközvé, mindenkit beállítanak valaminő célra.

Egész természetes, hogy az érdek nem fogja kinyilvánítani sem a maga önközpontúságát, önzését („nyers“ érdek, önérdék), sem azt, hogy instrumentálisan mindent — embert is — csak eszköznek néz. Leplezi ezt. Ezért az érdekre való hivatkozás nem elég „*szép*“ és *takaró formulák* lépnek fel, melyek az érdek társasági öltözékei lesznek (v. ö. cant).

Az érdek racionális jellegéhez képest úgy jelentkezik, mint valaminő *belátás*.²⁰ Belátás és érdek egy húron pen-

²⁰ V. ö. nálunk Pikler Gyula jogfilozófiáját, mely a „belátáson“ alapszik.

dülnek, egy lelki stílushoz tartoznak. Smith Ádám óta azt tartjuk normálisnak a gazdasági életben s a gazdasági éthoszban, ha ehhez a belátásos, „jól felfogott“ érdekhez mindenki ragaszkodik. A liberalizmus mögött egy belátásos lelkiség, egy „reális érdekekből“ álló szellem rejtőzik; ezt a lelkiséget tekintik „normálisnak“. Oly valami, mint a jellem mélyén állandóságot biztosító *érzület*, a gazdasági életben idegenszerűleg hat. A gazdaságtan a maga részéről önkénytelen propaganda-munkát végzett, midőn azt hirdette, hogy az a természetes, ha kiki a versenyben a maga „érdekei“ szerint jár el. Hogy ez a társadalom életének szétszakadozásához vezet, sokáig nem vették észre, mikor pedig észrevették, úgy megszokták az „érdekek“ folytonos érvényesülését, hogy nem tiltakoztak ellene.

A fenti (1–5.) alapon immár felvethető a kérdés, hogy a lelki fejlődés oly iránya, mely minden vonalon az „érdeket“ hangsúlyozza, normálisnak tekinthető-e? Nem lelki és társadalmi felbomlás áll-e mögötte? A kérdést korlátoznunk kell. *Vannak* esetek, amikor az érdek éppúgy normális, mint bárminő más lelki rúgó működése. Nem általánosságban kell döntenünk arról, hogy helyes-e az érdek-motívum átlagos előtérbe nyomulása, hanem kazuisztikusan: különbözik az „érdek“ helyzete az idők folyása és a társadalmi helyzet szerint. Egy gyorsjárású, hirtelen lebonyolítandó üzletben „természetes“ az, ha az érdek nyomul előtérbe, másutt pedig fordítva, természetellenes az, ha érdekekre építünk, mert az, ami az érdek tárgya, *állandó*.

Es éppen ilyen a közösség.

Általában különösnek kell találnunk, ha valaki egy közösséget „érdekek találkozására“ akar építeni. Vegyük például a legkisebb közösséget: a családot. Helyénvaló-e, ha azt kérdeznők: minő „érdeke“ a szülőknek gyermekeik felnevelése? Talán arra gondolhat valaki, igen, érdeke, mert a gyermekek a szülőket agg korukban eltartják majd. És ha nem tartják el? Akkor ne nevelje fel a szülő gyermekeit? Ha az anyának biztos nyugdíja van, akkor ne törődjön a felneveléssel? Ez, íme, *általában* helytelen szempontra vezet. Áll ez a nemzeti közösségre is. Az érdekek esetén a *do ut des* elve érvényesül. Ámde ez az elv nem ér el a természetes közösség problémájáig. Ahol közösség van, az érdek szava szükségképen elhalkul, harmadnegyedrangúvá lesz.

Látható a fentiekből, hogy az érdek-motívumban sok hibaforrás fakad fel.

1. Az érdek egocentrikus, legtöbbször az egyéni önzést táplálja: úgyde a közösség nem állhat fenn egyéni önzések alapján. Az érdek tehát — *plerumque fit* — közösségbontó lelki mozzanat.

2. Az érdek túlsokat ad a pillanat követelményeire, s keveset a stabilitásra. A sajátképeni közösség pedig a társas csoportok világában olyan, mint a fizikai testekében a szilárd test; állandóságra van berendezve. Tehát az érdek, mely csapodár módon csak a mára van tekintettel, *nincs tekintettel a közösségre*, ennek százados életperspektívájára. A közösségek lélekzési periódusai évtizedek és századok. Az érdek, mely csak az aktuálisat nézi, közösségbontó lehet. Folyékony testekből nem lehet házat építeni; érdekből sem közösséget.

Az egyéni érdeknek, sőt még a csoport-érdeknek is, hirtelen nyomása van, az „magasnyomású” indíték; ennek szerepét megszokjuk és lassan fel sem tűnik az, hogy ennek vagy annak a hirtelen felkerekedett érdeknek ad hoc csak behódoltunk, holott „igazi érdekeink” mások volnának. „Igazi” érdekek többek, mint érdekek és általában mások, mint az érdekek. Azért tehát a közösség gyakran érzi, hogy a fel-feltűnedező érdekeket meg kell rostálni, egyéni indítékainkat ellen kell őrizni, a sok érdek közül nem egyet vissza kell szorítani — *valódi* életcélok kedvéért.

3. Az érdek, láttuk, *hidegen* racionális és másokat is eszköznek fog fel. Érezhető, hogy a puszta érdek ember kíméletlenné tud válni társaival szemben, nem tekinti személyi méltóságát, érzelmeit, multját és jövőjét. Ime, ez is közösségeket szaggató mozzanat.

Mi az a forrasztó erő, mely az érdek helyébe léphet, hogy valódi közösség keletkezhessek? Erre nem mai átlagpszichológusok mutattak rá, hanem egy, élete vége felé járó bölc: Goethe.²¹ „Ehrfurcht ist ein höherer Sinn.“ E téren újabb kutatók is csak tapogatóznak.²² Problémánk itt nem a vallásos kegyelet, hanem az a lélektani tény,

²¹ Forrás: Wilhelm Meisters Wanderjahre. II. könyv 1. feje. Jeles magyarázat: M. Wundt: Goethes Wilhelm Meister u. die Entw. des modernen Lebensideals. 1913. 389—400. lk.

²² V. ö. P. Wust: Naivität u. Pietät. 1925.

mely a közösségeket összefűzi az önző érdekekkel szemben: ez tűnik ki már Goethe tanításából is.²³

Irodalmunkban az írt a *kegyeletről*, akinek e nyelv-újítási szót is köszönjük: Fáy András.²⁴ Ma is érdemes ódon, de finom sorait olvasni.

„Vannak az emberiségnek oly varázsérzelmei, mik szintúgy, miként enyv a bútorokat, mint mész az épületeket, mint különféle ragasztékok a kézműveket, egy testté, egy családdá alkotják, *egybeforradásban tartják* az emberi nem minden kisebb és nagyobb társulatait, köreit és viszonyait. Ezen érzelmek korántsem ész, vagy okoskodás, vagy tanítás által lesznek sajátjai a szívnek, hanem ősök példája, családi szokás, nevelés és hajlam-képzés által, gyakran még az *okosság ellenére is* (sic!). Kényes, gyöndúr színzetűek ezek, mint a friss gyümölcs hamva, mit durva kezekkel illetned nem szabad... Míg ezek teszik valamely nemzetnek fővonásait, nem vehet erőt azon az erkölestelenség... De ha ezen kegyelet-érzelmek meglazulnak, vagy éppen szétbomlanak; a nemzet összetartó ragasztékai egymástól szétválnak, kisebb részeiben *bomlásnak ered az egész*; és ekkor nincs oly alkotmány, szigorú törvény, tanító-szék, nincs erő és hatalom, mely a bajon egyhamar segítsen.“

A kegyelet-érzéseknak hatalmas regisztere van a közösségben, minők a szülők iránti tisztelet, rokon szeretet, vallásnak, hazának, agg kornak, érdemnek, törvényeknek a tisztelete (Fáy).

Különböző lehet az elnevezés, de a közös nevező mégis a kegyelet. Ez egyesek szerint csak „erősebb tisztelet“ (H. Schmidt),²⁵ holott több ennél, különös *fajú* tisztelet: oly *közösségi* összeforrasztó tényező, *mely nincs tekintettel arra, hogy valami aktuálisan alkalmas eszköznek tekinthető-e*. A kegyelettől távol áll az utilitárius lelki beállítottság, sőt a nyilvánvalóan haszontalan dolgot is, pl. múzeumi tárgyat „tartják“ — kegyeletből. Elaggott szolga kegydíjat kap; agg szülők kegyeletből támogatásban ré-

²³ M. Wundt 398. l. „Sich mit ihren Kameraden in Reih und Glied zu stellen zu gemeinsamer Tätigkeit, ist die letzte Lehre, die den Zöglingen durch die Religion der Ehrfurcht erteilt wird.“ (A hangsúly nem a tevékenységen van, hanem az együttességen.)

²⁴ *Kegyeletek (pietások)*. „Kelet népe Nyugaton“ c. műve 2. kiadásához (1842) csatolva (mai nyelvre áttesszük).

²⁵ Sokkal kifejezőbb Kecskés (Ker. társad. elm. 132. l.): „emelkedett, hálás, áhítatos, tisztelet“.

szesülnek. Régi múzeumok ágyúkat őriznek, melyek immár hasznavehetetlenek stb. A kegyelet túlvisz az instrumentális szemponton, az alkalmazhatóság, felhasználhatóság nézőpontján. Az érdek, láttuk, instrumentális nézőpontú. A kegyelet jelentősége ezek után nyilvánvaló.

1. A közösség nem hasznossági üzem, *ezért* lehet uralkodó benne a kegyelet. A közösség (család, nemzet, tájközösség, vallásos közösség) sokkal *szorosabb* és sokkal *többoldalú* társas kapcsolat, mintsem hogy kitölthető lenne az *aktuális kooperáció* programjával: van ilyen a közösségben, de a kooperáció még nem közösség. A kegyelet túlvisz a kooperáció hasznossági szempontjain.

2. A közösségben van érdek is, a közösség mégis rejtett módon állandóan szemben áll az érdekekkel, mert az érdek az élet problémáit a pillanatra redukálja, mintegy összesűríti, a *hic et nunc* politikáját követi; a mának hajlamos feláldozni a múltat is, a jövőt is. Ezzel szemben a közösség — még a családi kisközösség is — *elvileg örökkévaló*, neki a századok azok, amik az érdekeknek az órák és napok. Az érdek apró felületi hullám az életben, mely esetleg hangosan csapkod és tarajzik; a közösség ezzel szemben mélységi áramlat. A kegyelet az, mely felszabadít az érdek, a pillanat nyomása alól.

3. Az érdek a rész-embert fejleszti ki, a kegyelet pedig az *egész* embert, mert egy élet-egészbe: „közösségbe“ illeszti bele, s érvényre juttatja az örök emberséget, a lélek örök igényeit.

Hogyan lehet az ember Egész?

A filozófiai anthropológia formulája szerint azáltal, hogy „személyiséggé“ lesz. Ez azonban egy mélyebb társadalomfilozófiai aláfestést is kíván.

Állandóan folyik ma is egy helytelen alapkiindulási vita egy álprobléma körül; az individualizmus és „kollektívizmus“ („univerzalizmus“, régebben „szocializmus“) között választani nem kell. A kérdést kár a szokásos módokon feszegetni; egyszerű gyakorlati élettapasztalat az, hogy *egyénné csak közösségi életkeretben fejlődhetik az ember*. A közösség nem teremt szürke emberatómokat, nem „igázza le az egyént“, mint egyesek felteszik, hanem színes és gazdag egyéniséggé valakit épp a közösség fejleszt — a *maga* kultúrájával. A kultúra útja pedig a kegyelet útja. Ahol nincs kegyelet, nincs kultúra sem, csak kultúrrombolás és felejtés.

Már a mult század közepetáján kezdenek ráeszmélni arra, hogy a szabadversenyos rendszer erőkultusza, mohó sikervágya mellett valaminő, mélyreható lazulás kezdődik a szorosabb közösségi érzületek terén. Madács felkiált Az ember tragédiájában:

„Mit ér, ha nyervágy, haszonlesés
Óálkodik köztük s önzéstelen
Emelkedettség nincsen már sehol.“

Ugyancsak a jelen társadalmat rajzoló londoni jelenetben eszmél rá arra, hogy *éppen a kegyelet hiánya* a közösségi bomlás főoka. A társadalom szerkezetéből az hiányzik legfőképen, aminek ottléte észre sem vevődik, de ha kiesik, menthetetlenül megnyilvánul a nyomában járó bajok egész sorozata. Kora rendszere követte el a hibát;

„Kilöktem a gépből egy fűcsavart
Mely visszatartá: a kegyeletet;
S pótolni elmulasztám más erősebbel.“

(Az emb. trag. XI.)

A kultúrának fenntartói és fejlesztői közösségek: ezeknek *tartalma* a kultúra, mely mindig három mozzanatra utal: 1. a megvalósult, objektivált kultúrára, a hagyományra; 2. a megvalósítóra, azaz kultúrahordozóra: a közösségre és 3. a kultúra jövőjére, melynek csírái már a jelenben bent rejlenek.

A kegyeletet leggyakrabban a multa vonatkoztatják,²⁶ mondván: a kegyelet nem más, mint a hagyományok tisztelete; ez is megvan a kegyeletben, de több is van benne. A kegyeletnek hármass az aspektusa: multa, jelen és jövő. A jelen a „*maga multa*“ és a „*maga jövője*“²⁷ nélkül szegény.

A kegyeletnek is hármass az irányulása s bennünket most a jelen szempontja érdekel: kegyelet az, mely a jelen élőket, a közösség tagjait *valóban összeköti* — *tekintet nélkül azok aktuális hasznára*, azaz az „érdekek“ pillanatnyi konstellációjára. Az elaggott, és divatjamult költő ime, még tisztelet tárgya, habár ideje már lejárt. Kegyelet tárgya marad az a *belső magatartás*, mely őt az örök Szép-

²⁶ V. ö. Tönnies: Die Sitte. 1909. 19. l.

²⁷ V. ö. A társadalomfilozófia alapfogalmai. 1933. III. könyv 11. fejt.

hez vonzotta. A tudós: kegyelet tárgya, mert az Igazat vallja. Így van ez az egész vonalon: a közösség át meg át van szöve kegyelet-fonalakkal, s csak akkor közösség, ha kegyelet lesz az alapot nyújtó kapocs, nem pedig a múltó, relatív hasznosság, azaz a múltó érdek.

A közösség, mint jelenvalóság, mint érdekhordozó, sohasem jelenti a *tökéletességet*, de jelenti azt, hogy nélküle nincs *tökéletesedés*. A közösség sohasem teljessége az értékeknek, de lehetősége az értékvalóságoknak. Ezért kell, hogy benne mindent kegyelet szőjön át. Csak a kegyelet biztosíthatja a sui generis közösségeknek életelemét: a tartósságot és egyetemes életösszefüggést.

Lélektani kritikánk lényeges eleme volt kezdettől fogva két mozzanat: 1. múltó, vagy tartós; 2. felületes, vagy mély a társulás. Ezek korrelációban vannak, így:

Társas kapcsolatok:

múltó felületes	tartós mély
1. rokonszenv	1. konszenzus
2. utánzás	2. hasonneműség
3. munkamegosztás	3. szolidaritás
4. érdek	4. kegyelet

Látható, hogy a közösség lélektani tartóoszlopai csakis a jobb oldalon kereshetők. A baloldalon levők pedig csak pótanyagok, és szükségmegoldások közepett lehet csupán kiegészítő szerepük.

e) *Szubjektív és objektív szeretet.*

A szeretet a figyelemmel tárgyalt kérdések egyike s így megelégszünk rövid utalással.²⁸

Szomorú volna az emberi élet, ha csak a tökéletességet tudnók szeretni és csak önmagunkat céljainkban. Kétségtelen, hogy az ember szereti a maga céljait, hevül a maga eszményeiért és hajlamos arra, hogy ezeket minden másnak fölébe helyezze, de egyben érzi, hogy szeretetének méltó tárgya az ember, mégha távol esik is a tökéletesség elérhető mértékétől. A szeretet *elsősorban* magára az emberi személyre irányul,²⁹ — tekintet nélkül az ember minő-

²⁸ Noszlopi L.: A szeretet. (Az Akadémia Filoz. Ktára. 6. köt.) 1932. Kecskés P.: A ker. társad. elmélet alapelvei. 1938. 13. §.

²⁹ Bővebben: Dékány, Az emberi jellem alapformái, 1932.

ségére. Ez *szubjektív* szeretet; már ebben nemes érzület nyilvánul meg. Az anya szereti gyermekét, mégha az bűnbe is esett. A kereszténység tanítása ez az emberiségnek: még a bűnöstől sem szabad megvonni a szeretetet.

A szeretet nyilvánulási *köre* sokféle társas kör lehet; a közösség legszűkebb köréből, a család szeretetétől fokozatosan tágul a kör egészen az egyetemes emberszeretetig, de egyben — a tapasztalat szerint — a szeretet halványul is: ami a legintenzívebb körre, a családra jut a szeretetből, lényegesen több, mint ami a legintenzívebb körre, az emberiségre kiterjed. De még így sem jutunk elhanyagolható mennyiséghez: az egyetemes emberszeretet nem lehet üres szó. A kultúra haladásával nemcsak a társadalmi látókör tágul, hanem a szeretet köre is. Kiiktatódik az ember, az „idegen“ iránti ridegség és fejlődik a méltányosság, avagy a megbocsátás. A retorzió ősi hajlamán átút a bocsánat hangja. Még a tökéletlen, sőt rossz útra tért ember is ember, és szeretet sugár esik rá, nemcsak azért, mert remélhető tőle a megtérés és javulás.

A szubjektív szeretet *nem az aktuális értékhordozót nézi az emberben*, sőt a potenciális értékhordozót sem: az örök ember a szeretet tulajdonképeni tárgya; habár tudjuk, hogy az ember őrzi még lesüllyedésében is a jóság valamely csíráját, s ez még kicsírázhat, a potenciális érték még aktuálissá válhat.

A nevelői szeretet is elsősorban a gyermekre irányul, másodsorban a benne rejlő érték-csírákra, mely a jövőben kifejlődhetik.

De van *objektív* szeretet is: közszóval „ügyszeretet“. Ez elszakad — többé-kevésbé — a személyek világától, külön problémára: ügyre irányul. Egy-egy ügy szeretete is összekapcsolja a közösségeket. Az ügyek pedig „dolgok, melyek a jövő felé vannak nyitva“.

A társadalomban ez a fő kapcsolótényezők közé tartozik. Minden közösségnek megvan a *maga* jövője. És ha a jövőt nem szeretik, az objektív szeretet az ügyek iránt nem fejlődik ki, akkor az összeforradás nem lesz tökéletes. Az ügyek szeretete átszáll az emberek szeretetére, kik amaz „ügyet“ szolgálják.

Objektív és szubjektív szeretet *egyensúlyozzák egymást*.³⁰ Ha túlfejlődik az objektív szeretet, rövideget szenved az emberi *személy* szeretete, rideg célvalósító üzemmé

³⁰ V. ö. A pedagógiai eros. Mitrovics- emlékkönyv. 1939.

válik az a közösség, melyben az ember él és hat. Így lélektani síkon csak annyi mondható: igazi közösségben *a szubjektív szeretetet nem temetheti maga alá az objektív ügy-szeretet*, mert ez utóbbi könnyen vezet arra, hogy az ember csak egy falanszter megszámozott alkatrészévé válik.

De vajjon lehet-e szó arról, hogy közönség *egyedül*, vagy *legfőképp* szeretet alapján álljon fenn? Még ezt a kérdést kell megvizsgálnunk.

f) *Tekintély contra kényszer.*

Nem annyira társadalmi, mint politikai tanokban esik szó a fenti ellentétről, de szociológusoknál is éber az a tudat, hogy kényszer nélkül nincs igazi társulás, tehát — közösség sincs. A közösség nem lehet valaminő lágy, tisztán nőies alakulat. Freyer Hans írja:³¹ „A közösségi eszme szétfoszlásának és ellágyításának nem szegül ellene [ma] a tudós társadalomtan, hanem ép helyet ad ama felfogásnak, amennyiben minden társas alakulatot, amelyekben emberek közti mégoly szétfolyó, benső kapcsolat áll fenn és amelyben az embereket semminő határozott cél észszerűen össze nem hozza, máris 'közösségnek' mond. Ez nem meghatározása, hanem eltékozlása a közösség eszméjének“. Hangsúlyozza továbbá:³² „Tartózkodnunk kell attól, hogy a közösséget lélektanilag vagy erkölcsi szempontból agyonegyszerűsítsük, azaz benne csak bizonyos lelki motívumok, vagy társas erények *egyeduralmát* lássuk. A közösség tagjai természetszerűleg oly különbözők, mint aminők általában az emberek... Egyik szereti a másikat, a másik pedig ellenséges vele, egymást szenvedhetik avagy nem. Tévedés hinni azt, hogy egy közösségben mindent szeretetnek kellene elárasztani“. A közösség is struktúrált, tagozott, ahol *uralmi* viszony szükségkép kialakul.

E szerint kényszer és kikényszerített engedelmesség is van a közösségekben. De ha ezt megengedjük is, kérdezhetjük: *minő* kényszer az, mely leginkább jellemző a közösségekre?

Jól kell disztinkváltni! Az állam nem közösség, hanem közösségre ráépült szervezet; közösség és organizáció szin-

³¹ Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930. 241. l.

³² U. o. 243.

tézise.³³ Nem hivatkozhatunk a közösség példája gyanánt az államra, hanem inkább a családra, nemzetre, tájközösségre és vallásos közösségre. Itt jól látható, hogy közösségekben *a kényszernek nem az a formája él, mint az államban*, hol „de internis non judicat praetor” és vagy alkalmaznak fizikai kényszert, vagy illet „kilátásba helyeznek” a törvénytörtővel szemben, azaz az állam ezt esetleges kihágásáért, normasértése miatt bünteti, ezzel előre megfenyegeti.³⁴

Ma már az sem állítható, hogy az államra avagy a jogra, jellemzőnek tarthatjuk a fizikai kényszer alkalmazását. „Kényszer, írja Horváth B. a magatartás külső feltételeinek *kivülről* való érintése. A társadalom az egymás feltételeit érintő magatartások összessége lévén, *a kényszer általános társadalmi jelenség*. Ennélfogva világos, hogy a kényszer általános fogalmával a *jogot* megkülönböztetni a társadalmon belül nem lehet. Lelki és fizikai kényszer közt elmosódó a különbség, mert a lelki kényszert is fizikai mozzanatok közvetítik, a fizikai kényszer pedig *csak lelki mozzanatokon* keresztül éri el a magatartást.”³⁵ Ámde az állam „a fizikai kényszer kivételes alkalmazását magának kisajátíthatja, monopolizálhatja. A rendelkezésre álló fizikai kényszer forgalomból kivont, mintegy teaurált kényszer...” Ezt persze, tudják az emberek s így nincs szükség kényszer tényleges alkalmazására, csak ritka esetben.

A nagyközönség így az államnak, mint hatalomnak *lelki nyomása* alatt él. Az átlagos eset a *lélektani* kényszer lesz, a fizikai (mechanikus) csak kivételes, „a háttérben lebeg”. A fizikai kényszer példája a rablás, a lelkié a kikényszerített tulajdonát ruházás.

De a kényszer szava súlyosabb a negatív (propulzív), mint a pozitív (kompulzív) kényszerítésnél: amaz visszatartó, ez rendelkező jellegű.³⁶ E téren nagy a különbség állam és közösség között; az állam rendelkező kényszere voltaképp középső alakulat a *készítés és kényszer* között. Az állam parancsot ad ki pl. katonai bevonulásra, ez „rendelkező parancs”, amelynek megvan a kétségtelen foga-

³³ V. ö. Dékány: Communautés et organisations, 1940, 3. fejt. és „Nép, nemzet, állam viszonya ma.” Társ. tud. 1941.

³⁴ V. ö. a fenyegetés fogalmára nézve Moór Gyula: Bevezetés a jogfilozófiába. 1923. 172 l.

³⁵ A jogelmélet vázlat, 1937. 159. l.

³⁶ Ihering, Der Zweck im Recht. 4. kiad. 1904. 182. l.

natja; ha idegen az állam a néppel szemben, akkor is megfogamzik az elhatározás: be kell vonulni. Ellenben mennyire más az, ha a nép saját államát szolgálándó, vonul be! A közösség, a nép sokkal erősebb hatalomnak mutatkozik a *készítés* terén; nagyobb a pozitív-sugalló ereje.

A nagyobb közösség néha hatalom az állammal szemben is; tudjuk, neki is vannak normái³⁷ s a közösségnek is de facto van, vagy lehet retorziós tevékenysége (kinevetés, kizárás, megvetés, sőt fizikai retorzió is, pl. lineselés). Az állam és a nagyobb közösség különbsége nem abban áll, hogy az államnak van, a közösségnek pedig nincs fizikai retorziós hatalma, hanem abban, hogy átlagosan az egyik *más típusú* retorzióval *szokott* élni, mint a másik.

Az állami retorzió *szervezett és normalizált*, szabályokhoz kötött, a közösségi retorzió pedig szabálytalan, s csak időnként lobban fel. Retorzió terén az állam a szabályosan működő erő.

Nem szabad a közösséget sem valaminő lélektani puhánynak elképzelnünk; itt is van bizonyos szilárd összefűződés, van fizikai és lelki kényszerítés is.

Tekintély és kényszer egyébként nem egymást kizáró fogalmak: a tekintély lelkileg kényszerítő, állandó irányú hatást tesz. A közösségből kisugárzó tekintélyi magatartás azonban nem rideg, sem nem merev, hanem épp hajlékony magatartás: nevezzük *patriarchális tekintélynek*. Következik ez abból, hogy a közösség szerves jellegű (organoid) alakulat, a magatartásában is hajlékonyság, rugkonyság érezhető.

A közösség tekintély-sugalló jellege következik abból, hogy kiválóan jelentékeny a szerepe — kultúra-hordozásban; a közösség sokcélú (politikus) és így gazdag életű; „körülfogja“ az egyént, mint teljes „életkörnyezet“. Szellemi kultúra terén a közösség is tud dogmatikus lenni; mereven ragaszkodik meggyőződéséhez, hagyományaihoz stb.

E mozzanatokkal röviden jelezzük: a közösség bizonyos mértékben szilárd egység, s lelki fenntartó erői sorából nem mellőzhető a tekintély szilárd, bár hajlékonyabb, organikusabb formája. Egyben a közösség léte tiltakozást is jelent egy organizáció rideg kényszere ellen: e téren a közösség a *méltányosság* hangoztatója.

³⁷ V. ö. Társadalmi normák. Athenaeum, 1923.

Éppen a „méltányosság” problémája mutat fel egy jellegzetes társadalmi tényállást.

A nagy közösségek *kiegészítik* magukat oly „szerve-tekkel” (*mesterséges* organizációkkal), melyek előírások alapján működnek és bíraskodnak is. Ebbe a norma-rendszer szerinti működésbe azonban a maguk spontán életét élő közösségek — egyes esetekben — beleszólnak, mert me-revnek találják az igazságszolgáltatást, „méltányosságot” kívánnak, azaz olykor fennálló jogszabályok *ellenére* való ítéletet is követelnek. Ime, nagyon jól meglátszik: az orga-nizációra (az államra is) rákényszerítenek olykor bizonyos hajlékony, szerves jelleget.

A közösség hiába egészíti ki magát a maga (mester-séges) organizációjával, megmarad a maga, önálló élet-igényeivel hatalomnak, mert úgy érzi, olykor a tulajdonké-peni hatalom ő maga, a tulajdonképeni kultúrahordozó, sőt történetalakító ő maga, s az állam mintegy ő érette van: az állam szuperstruktúra. Az állam a cél-sorrendet, a teleológiát másképp gondolhatja s mégsem győzheti le a nagyközösségek azon életérzését, hogy primer szerepvivő-nek olykor önmagukat tekinték.

Nem ú. n. hatásköri vitáról van itt szó; a közösség a maga hatáskörét sohasem cirkalmazza ki: ő egy totális, egészre irányuló életforma képviselője. Hogy másnak, egy nagyobb hatalomnak mi a véleménye, az ő számára nem mindig véglegesen determináló.

Eme totalitás-igényű életforma révén kell a nagy-közösségekben látnunk a szereteten *kívül* a legkülönbözőbb lelki erők felhasználóját és fejlesztőjét.

g) Befejezés. *A bizalomról.*

Láttuk azokat a lelki tényezőket, melyek az igazi kö-zösségeket megalapozzák. Végezetül még egy kérdésre ve-tünk egy pillantást: vajjon igaz-e az, hogy a *bizalom* az alapja a társadalmi összefüggésnek általában? És speciá-lisabban: mit jelent a közösségek életében a bizalom?

Ha az „egymásba vetett” bizalom mivoltát közelebbről szemügyre vesszük, rájövünk arra, hogy az egyáltalán nem összekapcsoló tényező,³⁸ hanem pusztán indexe, muta-tója annak, *hogy* az összekapcsoló tényezők jól működnek s helyes arányban vannak egymással: a bizalom harmónia-

³⁸ Miként Nic. Hartmann (Ethik, 1926. 428. l.) véli.

index; amint a hőmérő nem tényezője, hanem mutatója a testek hőmérsékletének.

A bizalom eredete a multba való visszatekintés: megállapítjuk retrospektíve, hogy az összetartásban nem volt különös zavar és rebus sic stantibus a jövőben sem ígérkezik zavar. A bizalom lassan nő, mint a gyümölcs, mely kiérlelődött és — eltesszük azt a jövőre: bizalmat „előlegezünk” valakinek.

A bizalom lassú növést egy híres beszédében³⁹ Deák Ferenc szépen körvonalozta: „A bizalom erőltetést nem szenved. A bizalom az emberi kebelnek legszebb, leggyengébb virága; *igazság és nyíltszívűség* hozzák azt létre, *szeretet és türelem* táplálják; de *csak az idő fejtheti ki fakadó bimbóját* s aki annak kifejlődését hatalmas kézzel erőltetni akarja, földülja a fakadó virágot; a gyöngé nővény kemény illetést nem tűr és hervadni fog; pedig ha egyszer elhervadt, nincs emberi hatalom, mely ismét fölélessze.” Lélektanilag teljesen helytálló ez a felfogás. A bizalom hosszabb együttműködésre, multa tekint vissza, tapasztalatok terméke s ha az együttműködés kielégítő volt, a társas állapot, a társulás fennálló módja *megnyugvást* eredményez, útleveél ez arra, hogy a jövőben is nyugodtan karöltve lehet haladni. A bizalom alapja a mult, érvénye a jövő: a bizalom a jövőnek engedélyezett megnyugvás, kedvező elvárás. Ez, ime, roppant fontos a társas együttműködésre nézve, de *nem önálló* tényező, hanem az összeforrasztó tényezők visszfénye. A visszfényt pedig nem lehet provokálni fény nélkül.

³⁹ Beszéd. 2. kiad. (Kónyi M.) I. 363. 1. (1839-ből),

SCIENTIA SACRA.

Írás és hagyomány.

Írta: HAMVAS BÉLA.

1. A kritikai szempontokban támadt és egyre növekvő zavar újabban egyfajta tisztulással tart lépést. A megoldás nem ott keletkezett, ahol a legtöbben várták, megtalálni vélték és kutatták. Úgy látszott, hogy a helyzet zavarát a szintézis fogja megoldani. Szellemi, történeti, kulturális, metafizikai s egyéb szempontok egyesítésétől és egybeolvasztásától várták a magasabb, összefoglalóbb és véglegesen kritikai álláspontot, amely a „mű” megítélésére alkalmas, legyen a mű irodalmi, filozófiai, művészi, kulturális, politikai, gazdasági, vallásos vagy bármilyen egyéb.

Szintézisnek csak akkor lett volna értelme s csak akkor vezetett volna eredményre, ha a különböző diszciplínák: kultúrára, történetre, művészetre, filozófiára vonatkozó áttekintések, összefoglalások, problémaáttekintések és értékítéletek tényleg nagyobb egység előzetes darabjai lennének. Más szóval: szintézis csak ott lehetséges, ahol az elemek a fejlődés szempontjából az egészet megelőzik. A modern szellem elkövette azt a tévedést, hogy a pozitívizmus naív haladás-göndolatát készpénznek vette. A diszciplínákat így előzetes és az egészet megelőző elemeknek tekintette, amelyekből majdan a szintézis ki fog nőni, vagy amelyekből a szintézist meg lehet alkotni. A nagy egység és alap és univerzális elv így az ember kezébe fog kerülni.

A helyzet azonban fordított. A diszciplínák nem egy utólag majd kialakuló nagy egység előzetes részei, hanem ellenkezőleg, egy ténylegesen megvult szellemi egység szét hullott részei és repeszdarabjai. Aki a modern helyzetet nem tekintette át, az ezt a helyzetet nem is érti egészen. Ma a kulcs annak a kezében van, aki az úgynevezett „kriszt” megértette és tudja, elindulni nem is lehet máshonnan, csak a krízisből. A válságtan ma minden egyéb göndolatot meg kell, hogy előzzön és meg is előz. És a válságtan szerint az egyes diszciplínák nem összenőni készülő részletek, hanem töredékek. Egység az egybeforrni készülő tagokból könnyen elgöndolható, de fragmentumokból utólag többé nem teremthető. Szintézisre így és ezekből az alkotóelemekből kilátás nincs. Az egység megvult. Akár-

hogyan is interpretálják, akár a görög alapzattal, akár a keresztény vallás háttérével, akár az újkori racionalista feltevessel, — mindenképen a szellemi egység élt és volt. Az az egység az, amelynek helyreállításán most fáradoznak, és pedig úgy, hogy valamely alaptudás és a többi disziplinát megelőző gyökértudás fundamentumát akarják megvetni. Az alaptudást szintetikus úton, a disziplinák eredményeinek összefoglalásával megalkotni nem lehet. A részek nem állhatnak egybe többet, sőt mindig foszlóbbá és töredékesebbé válnak. Az egység nem következhetik el ebből az anyagból, mert már felbomlott.

Az elv máshonnan bukkant fel. Ahonnan a legkevésbé várták. Az elv, — az alap — az egység, — a gyökér, — az egyetemes és átfogó alaptudomány: új forrásból bujt elő. Az új forrás a legrégebb — ezért új. Ez a hagyomány Tradition, — Überlieferung.

A helyzet már elég érett ahhoz, hogy részletesebben lehessen róla beszélni.

2. Kezdetben az írott mű szent volt. A kínaiak, hinduk, bibliaiak, egyiptomiak, részben még a görögök is az írott mű transzcendens forrását jobban látták, mint ma, mikor néhányan újra kezdenek feleszmélni rá. A mű kétszeresen szent: a sugallat által, amely felülről jön; és a logos által, amely maga természet- és emberfölötti. Metafizika (Védák), vagy törvénykönyv (Manu, Mózes), vagy filozófia (Tao-ting), vagy liturgia (Pert em heru, Gáthák), — az eredet minden esetben isteni. „A nappalból való kilépés“ szerzője tulajdonképpen Toth, ahogy a mózesi törvények forrása Jahve.

A szent szó által való isteni sugallat misztériumát az utóbbi időben kezdik ismét megérteni. Nemesak a vallás-filozófiának kellett ide jutnia. A lélektan újabb fordulatai és lépései elkerülhetetlen következetességgel kényszerítettek arra, hogy az emberen felül levő erőket felismerjék. A lélektan a következmény kimondásával késik; a késelelem oka azonban természetes. A lélektan tudomány, — és a kimondáshoz nincs elég komolysága. Azt azonban érthetővé tette, hogy sem a sugallat, sem a logos, az anyagi természetből le nem vezethető. Az írott mű megértésére vonatkozóan elkezdtek megkérdezni azokat a forrásokat, amelyek a kérdésre alapvető választ tudnak adni: a misztikus élményt, az őskori mythost és a geniális embert. Mind a három forrás egyöntetűen azt vallja, hogy az írott műben olyasvalami történik, amit transzcendencia nélkül megérteni

nem lehet. A transzcendenciát nemcsak a feltevés kedvéért vették elő, hanem azért, mert a helyzet az, hogy a transzcendencia itt tapasztalatilag jelen van.

Amiben az őskori Kelet és a mai felfogás megegyezik, nagyobbára ez: amikor jelentékeny írott mű keletkezik, az emberi egyéniség önállóságát elveszti, eszközzé válik, érthetetlen és megmagyarázhatatlan erő szállja meg és ez az erő rajta keresztül megnyilatkozik. A szerző tulajdonképpen médium; amit mond, azt rajta kívül álló Hatalom diktálja; szerepe csak az, hogy a belső hang által mondottat leírja. Költő, pap, filozófus, tudós, író ezt az ihletet gyakran átéli és azt mondja, hogy ellenállhatatlan és kényszerítő.

Amit a mai felfogás nem ért, az őskor azonban tudott, a következő: az írott műben az igazi misztérium nem az inspiráció, hanem a logos. A logos nem egyenlő a nyelvvel. Ha a naturalizmus az emberi nyelvet nem is tudta soha megmagyarázni és az ilyen meghatározások, mint: „a közlés eszköze“, vagy „kifejezés“, vagy más, mindig is elégtelenek voltak, a nyelvnek mégis volt vonatkozása ahhoz, amit az anyagi természetből meg lehetett érteni. A nyelv az emberi egzisztenciából levezethető. A logos nem. Miért? Mert, ami a nyelvben van: a szó, amit pedig a logos jelent: a név.

Kár lenne azt mondani, hogy a szó természete naturalis, a logos természete mágikus. Egy idézet világosabban fog beszélni. Egyik elégiájában Rilke azt kérdezi: mi az, amiért az ember itt van, él, küzd, vállal sorsot, tragédiát, halált, — mi az a végső, tovább nem magyarázható feladat, ösztön, szenvedély, küldetés, akarat, amiért itt van ezen a földön és világon? A válasz ez: „sagen... zu sagen... so, wie die Dinge niemals innig meinten zu sein“. Úgy mondani, ahogy a világ sohasem remélte, hogy lehet s nem remélte, hogy ilyen mélysége van. Rilke gondolata tökéletesen fedi Hölderlinét, aki azt írja: „darum ist der Güter Gefährlichstes... die Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei“. „Nous sommes faits pour le dire“, mondja Flaubert.

A nyelv lehet a közlés eszköze és kifejezés; a logos eredete transzcendens: a logos spermatikós, — miként Hölderlin mondja, hogy az ember általa megteremtse azt a lényt, aki ő maga s miként Rilke: a dolgoknak és a világnak soha nem remélt mélységét kinyissa. A mythos arról beszél, hogy az ősi állapotban az ember a nyelvet nem ismerte. A nyelv tulajdonképpen zavar; a babiloni tornyot

építő hybris következménye. A paradicsomban az ember a névvel élt és nem a szóval, amint a Genézis írja: az ember azáltal uralkodott, hogy a dolgokat megnevezte. A nevet pedig az ember isteni lényével együtt hozta. A tárgyról egyébként jelentékeny E. Grassinak a logosról írt műve. Hogy azonban ez a könyv milyen kapcsolatban van a hagyománnyal, főként egyes alexandriai irattal (Hermes Trismegistos), arról ezen a helyen beszélni lehetetlen.

Amit a mai felfogás nem ért, az őskor azonban tudott, hogy az írott mű lényege a logos misztériuma. A logos pedig nem nyelv és nem szó, hanem név, — olyan név, amelynek kimondásával „az ember megteremti azt a lényt, aki ő maga” — „úgy mond, hogy a világ sohasem remélte ilyen mélység megnyitását”. A logos teremő Hatalom. Eredete nem az emberben van, hanem transzcendens.

Az írott mű szent voltát két mozzanat jelzi: az inspiráció és a logos. Az inspiráció személyes; csaknem így is mondható, hogy pszichológiai: az isteni erő megválasztja eszközének emberét és megragadja. De csak azért ragadja meg és azért emeli fel és azért tüzesíti át és az ihletben azért fosztja meg emberi énjétől, hogy a logos átvételére és kimondására alkalmassá tegye.

3. Európában a szellemi mű megértésének feltétele egészen más volt, mint Keleten és a Kelettel kapcsolatos Mediterranaeumban. Amikor a XVIII. században a megértés komolyabb igénye felmerült, az első lépés az enciklopédia volt. A mű jelentőségét úgy emelték ki, hogy a szerzőről bibliográfiával kiegészített életrajzi feljegyzést készítettek. A megértés éppen az ellenkező irányból történt, mint az orientális vidékeken. Európában az adatot tartották fontosnak. Adat: születési hely, idő, iskolai képzettség, társadalmi osztály, állás, működési kör, művek száma, sorrendje, címe, sikere, elterjedettsége, hatása. Van, aki azt vallja, hogy a lexikális biográfia őse a legenda és a cikk nem egyéb, mint olyan legenda, amelyből a természetfölötti elem eltűnt. Ez a feltevés olyan életrajzot jelöl meg közbeeső foknak, ahol az adat legendával keveredik (Diogenes Laertius, Plutarchos stb.). A lexikon cikkely és az anekdóta keveredik.

A felfogás téves. Az életrajzcikk nem lezüllött mythos. Az írott mű megközelítésének ez egészen új és az európai emberből fakadó kísérlete. Kétségtelenül elég gyatra. De azt a magatartást hűen fejezi ki, hogy csak azt fogadják el, ami érzékiellenőrizhetően hiteles. A lexikon, mint tájé

koztató forma, meg is maradt; de csakhamar kitűnt, hogy a mű megítéléséhez elégtelen. Most a kis cikkek egymás között összefüggésbe léptek és kialakult a történet. Az életrajzok folyamatos históriává készültek egybenőni. Eleinte az ilyen történet alig jelentett többet, mint időrendbe fűzött biográfiák gyűjteményét. Később a szerveesebb egység megteremtése is szükségesnek mutatkozott. Az életrajz mellé került a korrajz. Ez már a XIX. század közepén, a szellemtörténet kezdete. Akár irodalomtörténetről, akár filozófiatörténetről, akár egyéb művészet történetéről lett legyen szó, a jelen század elejéig az írott mű megértésének más megbízható módszere nem volt. Ha a korrajz fel is tűnt, a méltatással, bírálattal, az idő jellemzésével és néha az elemzéssel is, fontosnak még mindig az adatot tartották.

Új fok, amikor a történet szereplője már nem az ember, hanem a korszak úgynevezett szelleme. Szellem alatt általában bizonytalan átmenetet értettek az Idő Géniusza és a történet személytelen dialektikájának folyamata között. Génusz nem volt, — mert a szellemtörténet nem tudott kilépni a humanumból és nem látta meg az írott műben a természetfölötti sugallatot. De nem volt személytelen dialektikus folyamat sem, mert a szellemtörténet egyes korszakok, eszmefejlődések vagy nemzeti irodalmak megrajzolásában kimerült és egyetemes összefüggést sohasem látott meg.

Már abban a pillanatban, amikor a megértés kísérlete a pusztán adatszerű cikket elhagyta és történetté kezdett válni, — amikor kitűnt, hogy a művet egymagában és önmagában megérteni nem lehet, csak összefüggésben, — megjelent a veszély: az önkény. Amilyen mértékben a történet az adattól eltávozott, az alaptalan magyarázatok lehetősége megnőtt. A megértés kísérlete minél történetibb, később minél szellemtörténetibb lett, az önkényes interpretáció veszélye annál nagyobbá vált. Végül is semmi sem holtbiztos, csak az évszám és bibliográfia, — ez a reális. De itt nem lehetett megállni, mert ez a műről nem mondott semmit. A történet nem volt megbízható, a szellemtörténet még kevésbé. Itt lép fel az a fogalom, amely a hitelesség kérdését meg akarja oldani: a kultúra.

A kultúra fogalmának bevezetése az önkényes magyarázatoknak úgy akar elébe vágni, hogy az alkotókat és gondolkozókat a kultúra-léleknek alárendelte. A kultúra-lélek nem egyéb, mint a Génusz. Az európai ember azonban nem meri nevén nevezni. Egyrészt, mert az adatban

való hitet nem tudja feladni. Másrészt, mert azt a tényt, hogy a kultúra-lélek a Géniusz, maga sem vette észre.

A helyzet most így alakult: a kultúra az a nagy egyéniségfölötti és kollektív valóság-világ, amelyben az emberi egyének beágyazva élnek. Az írott mű a kultúrlélek kifejezése individuális változatban.

A kultúra-elmélet sokáig nem tarthatta magát. Szabályozni kívánt, de csak szimplifikálni tudott. A szellemtörténetben jelentkező önkényes interpretáció lehetőségét azzal, hogy az egyéniséget a kultúra függvényévé tette, nem küszöbölte ki. Amit elért, mindössze, hogy az egyéniséget és a művet determinálta. A kultúra-elmélet elvégre csak tudomány volt és saját metafizikai feltételeit nem látta. Kereste azt a magasabbat, amiből az írott mű lényegét kapja és nyeri. De a magasabbról azt hitte, hogy a kultúralélek (paideuma, ahogy Frobenius írja). A teremtő erőt, az invenciót, témát, formát, szellemet a kultúrából magyarázta. Az emberi egyéniség számára még az elemekből való szabad választás lehetősége sem maradt meg. Az aktív erő a kultúra, az ember csupán kifejező. Az elmélet azt tanítja, hogy a kultúra bizonyos helyének és idejének számbavétele a művet százszázalékban megfejt. Amire természetesen példa még kivételesen sem akadt, még a primitíveknél sem, nemhogy gazdag, bonyolult és magasrendű népeknél. A kultúráról csakhamar kiderült, hogy segédfogalom. Eredetileg azt jelentette, hogy az ember környezetét ápolja és műveli. Kultúra és kultusz rokon fogalmak, írja Baader. A művelésnek vallásos természete volt és ezt a természetét sohasem vetette le, mindössze csak megfedkeztek róla. Most a szónak paradoxul azt az értelmét kezdtek tulajdonítani, hogy a kultúra ápolja és műveli az embert.

Szükség volt olyan megoldásra, amely az embert és az írott művet nem közvetve, hanem közvetlenül igyekszik megérteni. A kultúra-elmélettel párhuzamosan, de vele szemben ez az egzisztencializmus jelentősége. A kísérlet először próbálkozik meg az adatok teljes elhagyásával. Csak a személy és a mű érdekli. A mű kulcsa, szól: az egzisztencia. Az egzisztencializmus szerint a hiteles interpretáció alapja egyedül a szubjektum lehet. Kornak, időnek, nyelvnek, fajnak, kultúrának, születési helynek, műfajnak jelentősége teljesen másodrangú.

4. Az írott mű megértésének első fokozatát bemutatni főlegesen. Mindenki olvasott vagy XVIII. századból való

enciklopedikus életrajz-cikket, vagy olyat, ami ennek mintájára készült. Irodalom- vagy filozófia-történetre sem kell példát felhozni. Az iskolákban még azt tanítják, hogy a mű megértésének korrekt formája ez. A szellemtörténeti és kulturális interpretáció szintén túlonként ismert a köztudomású, hogy kezd elavulni. Meg lehetne említeni, hogy a múlt század második felében milyen irodalomtörténeti módszerrel írta meg Goethe életrajzát Lewes; milyen újítást jelentett Chamberlain Goethe-könyve s ezzel szemben mit hozott Gundolf műve. Példa lehetne a Nietzsche-felfogás is. A század elejének (Möbius, Drews) megértési kísérlete után Bertram először nyúlt hozzá szellemtörténeti módszerrel; Klages a módszert kiszélesítette és elmélyítette; Löwith és Sesztov mindinkább közelednek az egzisztencializmus felé, amíg aztán Balthasar, de főként Jaspers tisztán egzisztencialisztikus módszerrel kísérleteznek. Példa lehetne a többi között egy sereg Hölderlin- vagy Dosztojevszkij-életrajz is, nem szólva az újabb Platón, Plótinus, Aquinói Tamás, Kierkegaard és más interpretációkról. Úgy látszik, az egzisztencializmus diadalmasan tért hódított és a legjobb úton van afelé, hogy végleges helyzetet teremtsen. A további lépés azonban máris megtörtént.

Az egzisztenciális irányzat Hans Urs von Balthasar könyvével lezártnak tekinthető. A mű (*Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg, 1937—1939, három kötet) elmondja, hogy mi történt Németországban Klopstocktól Rilkeig és Heideggerig, — de úgy, hogy az utóbbi nyolc évben már bekapcsolja azokat a nemnémeteket is [Kierkegaard, Bergyajev], akik szervesen a németiséghez tartoznak. A könyv nem szellemtörténet, hanem Apokalypse, — revelatio, megnyilatkozás, Enthüllung. Mit jelent itt ez a sajátos szó? Először is a külső mozzanatok fokozatos lehántását és lebontását. Mindig újból és újból kérdez: akit pedig kérdez, a szubjektum, az egzisztencia. Azt a szerzőt, akit maga elé vett, sarokba szorítja; kérdéseivel addig űzi, amíg színt kell vallania, — meg kell nyilatkoznia, el kell mondania legrejtettebb titkát, le kell vetnie személyes lényéről mindazt, ami nem ő maga. S amikor végül az egzisztencia magja kibomlott, kitűnik, hogy még az sem maga a szubjektum, hanem az ember végső burka, utolsó ruhája. Az egzisztencializmus ezt a végső ruhát a vallásfilozófiától kölcsönként szóval eszkaton-helyzetnek (*Endsituation*, *letzte Haltung*) nevezte el. Balthasar könyve tulajdonképpen már nem irodalomtörténet és nem szellemtörténet, de még

csak egzisztencialisztikus mű-interpretáció sem, hanem annak kutatása, hogy kétszáz év alatt a német alkotók (költők, filozófusok, írók) milyen eszkatológiai helyzeteket vettek fel. Az Apokalypse nem burkolt vallásfilozófia; módszerét egyáltalán nem titkolja. Az első pillanattól kezdve nincs kétség afelől, hogy az írott mű megértésének lényege nem az adatok, nem a történeti összefüggés, nem a kor, nem a nemzet, nem a faj, nem a kultúra, de még csak az egzisztencia sem. Írott művet megérteni tökéletesen és maradéktalanul csak abból a végső helyzetből lehet, amelyet a mű alkotója a transzcendens világgal szemben fölvet. Aki a végső helyzetet fölveszi, az természetesen nem a társadalmi lény és nem az irodalmi, a tudományos személy, nem a pszichológiai szubjektum, hanem az egzisztencia. De az egzisztencia sohasem absztrakt, hanem mindig konkrétan a létben és az életben és a sorsban van, küzd, lát, ítél, szenved és alkot. A lét, élet, sors, küzdelem, látás, gondolkodás, szenvedés, alkotás gyökere és eredete az egzisztencia mélyében elvész. Követhetetlen. Az utolsó és végső, amit belőle meg lehet ragadni: tovább nem fejthető és magyarázható magatartás. A magatartáson túl már a transzcendencia van; innen a sors. A kettő között levő helyzet az eszkatológiai magatartás. Az eszkatológiai helyzet tartozás; de az ember ebben a helyzetben Istennek tartozik felelősséggel. Mélyebbet az emberről nem tudhatok meg, mint azt, hogy Isten iránt milyen felelősséget vállal.

Az egzisztencializmus ezzel visszatért oda, ahonnan elindult: a vallásba. A vallásos betorkolás azonban az indulástól különbözik. Kierkegaard szubjektív dialektikájából a végső magatartások objektív lehetőségei fölött való filozófiai szemlélet lett. Az egzisztencián is túllép, amennyiben az egzisztencia határán ismét megnyilatkozás lesz: kép. Balthasar úgy is mondja, hogy: mythos.

5. Európában az írott mű megértésébe kezdettől fogva lényeges formai hiba is került. A hiba nem az volt, hogy tulajdonképpen senki sem tudta, milyen természetű művek tartoznak egymáshoz. A megítélés eleinte kivétel nélkül külsőséges szempontok alapján, műfajok szerint történt. Így támadt külön költészettörténet, irodalomtörténet, filozófiatörténet, tudománytörténet. Senki sem vette észre, hogy az összefüggést nem alaki tényező dönti el, hanem valami ennél sokkalta lényegesebb. Újabban ugyan kezdtek felelősséget arra, hogy pl. a modern lélektan előzményét a pozitivisták lélektanban hiába keresik. Az új pszicho-

lógia feltétele nem a Fechner—Wundt-féle tudományban, hanem Balzac—Thackeray—Dosztojevszkij analitikus regényében van. A naturalista regény nem a romantika folytatása, hanem a darwini természettudományé. A kultúraelmélet a külsőséges összefoglalás előítéletét alig ingatta meg. Csak az egzisztencializmus tudott az alaki és műfaji elemek fölött eltekinteni.

A műfaji osztályozás merevségénél azonban sokkalta komolyabb formai hiba történt. A megítélésnek három integráns fogalma volt: az író, a mű és a közönség. Az író személyének túlhangsúlyozása is hamis helyekre vitt. A biografizmus sok fölösleges ízléstelenségre adott okot. A közönség felvételével azonban alapvető hibát követtek el. Azt tartották, hogy az írott mű a megítélés körébe csak akkor vonható, ha a közönséggel érintkezésbe jutott s ha sikert nem is, de legalább hatást ért el és nyoma maradt. Azoknak a műveknek, amelyek a közönséggel érintkezésbe nem jutottak, vagy csak kicsiny körben hatottak, felvétele problematikus.

Az álláspont tarthatatlan. Csak el kell gondolni, hogy valaki azt állítja: Leonardo da Vinci naplójának és jegyzeteinek, mert nem kerültek nyomdába, nincs jelentőségük. Közelebb eső példa: Bessenyei György Tariménes utazásának a történetében csak mint csillagalatti jegyzetnek van helye, mert kéziratban maradt ránc s korában senki sem ismerte. És ha lenne kor, mint ahogy volt elég, van és lesz, amikor a közönség a magasrendű szellemet egyáltalában nem fogadja el, csak a silányság után kap, akkor az egész magasrendű írásművészet olyan csillagalatti jegyzetté válhatik, mint Bessenyei Tariménese, vagy Leonardo Naplója, vagy a német irodalom Hölderlin-je. Holott a helyzet az, hogy ezek a kornak határtalanul lényegesebb emlékei, mint holmi divatos versike, lovagregény, vagy rémdráma. Ennek a ténynek talán senki sem fog ellentmondani. A közönség felvétele az írott mű megítélésének tényezői közé lényeges hiba. A közönség a megítélésnek nem fóruma, de még csak tényezője sem.

Az utóbbi kétszáz esztendő alatt tömegesen voltak alkotók, Hölderlin, Stendhal, Keats, Baudelaire, Kierkegaard, Schopenhauer stb., stb., akik vagy egyáltalán nem jutottak nyilvánossághoz, vagy olyan szánalmasan, hogy az nem is jelent semmit. Utólag kiderült, hogy éppen ezek az alkotók állottak koruk csúcspontján. Az a tény, hogy egyes szerzők műve harminc, negyven, ötven évig feledten

hevert könyvtárak és kéziratgyűjtemények szekrényében. mialatt könnyű művecskék ezerszámra hódítottak, gondolkodóba kell, hogy ejtsen. A sikert összetévesztik a jelentőséggel. A félreértés gyökere olyan rejtett, hogy érdemes vele foglalkozni.

Az európai ember az írott mű megértésében merő külső és alaki körülményekből indult el. Ilyen külső elem: a mű milyen fogadtatásra talált és milyen hódító utat tett. Az adat elég érdekes. De csak annyiban, hogy a műnek és a közönségnek volt-e kapcsolata, vagy sem. Ha nem volt, marad a kérdés: a mű volt méltatlan a közönséghez, vagy a közönség a műhöz. A történet, szellemtörténet, kultúra-elmélet és egzisztencializmus ezzel a kérdéssel nem bírt. És itt újabb lépésnek kellett bekövetkeznie. A lépést két dolog tette szükségessé; először, hogy a megítélés szellemi mozzanata az enciklopédiával, történettel, szellemtörténettel, kultúra-elmélettel és egzisztencializmussal korántsem jutott megoldáshoz; másodszor, hogy a megítélés formai mozzanata számára egyáltalán nem volt mérték.

6. René Guénon tiltakozik az ellen, hogy a Védákat titkos tudásnak, ezoterikus tudománynak, misztikának, vagy hasonlóknak tartsák. Mindez, szól kemény és megszegényítően leckéztető hangon, hiú és tudatlan európai előítélet, amely nem képes elgondolni, hogy magasrendű szellemű mű másnak is birtokába lehessen, mint kivételes egyénekében, vagy legfeljebb kicsiny körökében. Az egész keleti szellem — mondja —, és itt következik a lényeges szó: tradition. Hagyomány. Überlieferung.

A hagyomány szót hasonló értelmezésben először Unamuno használta egyik Spanyolországról szóló könyvében (*El torno al Casticismo*). Itt jelenik meg első ízben úgy, hogy nem a humánus világban felvett folytonosság, hanem az ember és a transzcendens világ kapcsolatának állandósága. Guénon ezt a művet nem ismerte. Különben is Unamuno esetében a tradicion eterno csak egyetlen kifejezés minden háttér nélkül. Guénonnál az egész keleti szellemiség megértésének leglényegesebb alapfogalma. Guénon nagy kört rajzolt meg: a távolkeleti, kínai, hindu, buddhista, tibeti, középkeleti, héber, arab és mohamedán, egyiptomi és görög, korai keresztény és gnosztikus művek legjavát összefűzte, mert az írott művekben bizonyos egyöntetűséget vélt fölfedezni és úgy vette észre, hogy az egyöntetűséget a művek egymásnak átadták, tekintet nélkül arra, hogy az egyik mű hindu, a másik arab, az egyik

buddhista, a másik gnóosztikus, vagy mohamedán. Valamilyen hagyományról van itt szó, amely ősidőkben kezdődött. A legmagasabb dolgokról való tudás népről-népre, vallásról vallásra származott át. Mindegyik átöltöztette saját eszméibe. Metafizikai tartalma azonban végig ugyanaz maradt. Mindenütt megőrizték. Mit? A tradíciót. Mi ez a tradíció? *A hagyomány az ember és a transzcendens világ között levő kapcsolat folytonosságának fenntartása, az emberiség isteni eredetének tudata és az istenhasonlóságnak, mint az emberi sors egyetlen feladatának megőrzése.*

Hogy a hagyomány hol kezdődik, bizonytalan. Jó lenne tudni, de nem tudható meg. A legrégebbi írott mű is utal a még régiebbre. A forrás az őskorban elvesz és valószínűleg senki sem fogja már megtalálni. Minden régi forrás azt mondja, hogy az ősmű közvetlen kinyilatkoztatás volt. A későbbi művek ezt a kinyilatkoztatást átvették és tovább adták, részben magyarázták, részben kommentárral látták el, részben lefordították, vagy alkalmazták. Az első írott mű elveszett; de tudjuk, hogy volt. Minden utána következő belőle merített és tovább adta. S amit megőrzött és tovább adott, csak egyetlenegy gondolat volt: az ember eredete isteni és az ember sorsának lényege az isteni hasonlóságnak megőrzése. Az írott mű semmi egyéb, mint ennek a gondolatnak nemzedékről nemzedékre való átszármaztatása, vagyis nem egyéb, mint az emberi és a transzcendens világ között levő kapcsolat állandóságának fenntartása. Ez az írott mű egyetlen célja. Más nincs. Az írott mű lényege az, hogy: hagyomány. A hagyomány értelme pedig az, hogy az ősidőkben megtörtént kinyilatkoztatás az ember tudomására hozta származásának isteni voltát és ezt a kinyilatkoztatást minden következő emberiség számára fenn kell tartani és meg kell őrizni. Ez az örök és kimeríthetetlen tárgy és gondolat. Ez a végtelen időig kommentálható, feldolgozható, magyarázható, kifejezhető emberi téma.

René Guénon a tradition fogalmát seholsem határozza meg. Olyan természetesnek tartja, hogy eszébe sem jut. Alapvető műveiben azonban minden kétséget kizáró módon ebben az értelemben használja. Ami kitűnik abból is, hogy az általa felvett gondolatot folytatók is így értelmezték. Mindenekelőtt Giulio Evola. Evola a modern világválságról írt könyvével vált ismertté. Más könyveinek szelleme ugyanaz. De törekvése, hogy a hagyományt élővé és aktív történeti tényezővé tegye. A modern emberben fel

akarja ébresztetni a tradíció tudatát és ezzel, úgy gondolja, az egész európai létet más alapra lehet helyezni, fel lehet emelni, meg lehet nemesíteni és át lehet szellemíteni. Leopold Ziegler, aki nagy művében (*Überlieferung*) Guénon gondolatát felveszi, a tradíciót másképen valósítja meg. Számára a hagyomány az örök tudás. Itt tűnik ki, hogy a hagyomány fogalma nemcsak az írott mű megértésére vonatkozik, hanem a lét alapkérdéseit is új módon ragadja meg. A tradíció itt metafizikai létmegoldás középponti gondolata lett.

7. A hagyomány fogalma az írott mű megértését az ősi keleti alapokra vitte át. Az átvitel nem történt váratlanul. Az előbbi irányok elégtelennek bizonyultak és a talajt részben elő is készítették. Az egzisztencializmus utolsó fázisa már jelezte, hogy az írott mű megértéséhez irodalmi, szellemi, pszichológiai, filológiai, sőt egzisztenciális módszer is kevés. Balthasarnál a vallás követelő módon megjelent. És most, hogy a hagyomány fogalma alapján kiderült, hogy az írott mű egyetlen feladata a tradíció átadása, — az ember és a transzcendens világ között levő kapcsolat fenntartása, az írott mű megértése visszatért az ősi alapra: a vallásra.

Ez a lépés természetesen döntő jelentőségű. Szellemileg döntő, mert azt mondja: az írott művek között egyetlen választóvonal van, — őrzi-e az ember isteni származásának gondolatát, vagy sem. Ha őrzi, műfajára, formájára, nyelvére, szerzőjére való tekintet nélkül a mű lényeges, mert tradicionális; ha nem őrzi, tekintet nélkül hírére, elterjedtségére, hatására, lényegtelen. Formailag döntő, mert: a hagyomány megoldja a közönség kérdését is. Kimondja, hogy a tradíció az általános megítélésen kívül és felül esik. A műben nem az a fontos, hogy milyen hatást tett, hanem, hogy milyen rangja van. Írni annyi, mint mondani, de minden időnek mondani, nem embernek, hanem Istennek mondani. És nem, mint halandó ember, hanem, mint halhatatlan és örök lény mondani. Hagyományt átvenni és továbbadni annyi, mint a logossal és nem a nyelvvel élni. A logos az egyetlen valóság, ami az életen túlmutat, éppen ezért az egyetlen mód a halhatatlanságból résztvenni és a halhatatlanságról hírt adni.

8. A hagyomány fogalmának bevezetésével az írott művel való foglalkozás, mint az ősi Keleten, szent tudás lett: *scientia sacra*. És ezzel kibomlott a hagyomány legmélyebb és legtitkosabb értelme: az univerzalizmus.

Guénon, Evola, Ziegler és néhányan, akik a hagyomány fogalmának felbukkanását azonnal elértették, azt mondják, hogy az univerzalizmusnak ilyen módon való megjelenése az emberiség történetében új korszak elejét jelenti. Miért? Mert az emberiségnek nincs kétféle, vagy többféle hagyománya. Nincs külön egyéni, faji, nemzeti tradíció. Minden ember kivétel nélkül az isteni eredetű ősembertől származik.*

* Berlinben legutóbb *Schriften zur geistigen Überlieferung* címen Ernesto Grassi és Walter F. Otto szerkesztésében és közreműködésével kiadványsorozat jelenik meg. Az eddig megjelent tanulmányok a szokottnál nagyobb figyelmet érdemelnek, már csak stílusoknál fogva is. A kiadványok emlékeztetnek arra, amit a tizes években a *George Kreis* adott ki, *Jahrbuch für geistige Bewegung* címmel. Látszik, hogy a szerkesztőknek és a szerzőknek a szép mondat nem külsőség és megtanulható mesterség dolga. A lompos és zavaros kifejezésben, amely a németek között oly gyakori, gyakran a szándék és eredet bizonytalansága lappang; nem egyszer az ügyefogyottság, igen sok esetben a kontárság, az ihlettelenség, vagy másodlagosság. A tiszta mondat elhatározás. A szép kifejezés olyan, mint az eskü, amit nem lehet megváltoztatni, — úgy látszik ezt kezdik felismerni.

A szellemi hagyomány könyveinek nyelve közeledik affelé a szokatlan tisztaság felé, amit Nietzsche óta igen kevesen műveltek. A különbség a régebbi és a mostani törekvés között a címben van. A könyvek címszáva: a hagyomány. Ez a legfontosabb. A baj, csak az, hogy még a szerkesztők és szerzők által sem kellően figyelemre méltatott új lépéssel nincsenek tisztában. Az embernek az a gyanúja támad, hogy a hagyomány szó egy kicsit meggondolatlanul került a címbe, talán csak, mert divat, talán, mert jól hangzik. Talán látták, hogy az írott mű megértésének magasabb fokozatáról van szó. Azt azonban nem vették észre, hogy ezt éppen az „Überlieferung“ jelenti. Überlieferung annyi, mint hagyomány, annyi, mint tradition.

A tanulmányok színvonala az egzisztencializmust eléri, de a legtöbbször összekavar történetet, szellemtörténetet, kultúraelméletet is. A logos kultuszának halvány nyomát itt ott megérezni. Ez azonban inkább csak szubjektív éthosz, nem tudatos elhatározás. A hagyomány szó a címbe nem azért került, mert a szerkesztők az írott műről való új tudásnak magasabb fokát felismerték, mert az iratokban előkelő nívón tartott egzisztenciális filológia folyik, amelynek az egyetemes hagyományról egyelőre sejtelve sincs. A tudomány még jelen van. A szerzők nem látják a nyelv és a logos között levő különbséget. A vallás náluk még személyes attitűd, nem pedig az egzisztenciának eszkatológiai magatartása. Végül pedig a tanulmányok egyetlen hangja sem érezeti, hogy az írott mű magasabb megértésén keresztül a lét mélyebb metafizikai értelmének fölfedezéséről is van szó.

A hagyomány ilyen gyors terjedése egyelőre nem várható. Jó időnek kell elmúlnia, amíg a logos kultuszából minden profán hangot kigyomlálnak és a scientia sacra körvonalai kibontakozhatnak. Ami persze korántsem jelenti azt, hogy a scientia sacra a lexikont, a történetet, a szellemtörténetet, kultúraelméletet és egzisztencializmust felszámolja. Ezek a diszciplínák minden biográfikus és filológiai mellékágukkal együtt

Külön tanulmány tárgya lenne azokról a szerzőkről beszélni, akik a hagyomány gondolatát és a vele járó emberi univerzalizmust ugyan nem ismerték fel, de a helyzetet érettnak érezték arra, hogy munkájukkal az emberi egységet megteremteni igyekezzenek. Mindenekelőtt azokról kell, hogy szó legyen, akik az európai számára Keletet érthetővé tették. Max Müller, aki az oxfordi Sacred Books of the East kiadásával a döntő lépést megtette, először látta Európát méltónak arra, hogy a hagyomány keleti részét elébe tegye. Deussen a Védákról írt könyvével és az Upanishadok fordításával Müller nyomán jár. Richard Wilhelm szerényebb képességekkel szintén. Heinrich Zimmer alapvető könyveket írt a keleti szellemről és nála az egység már érezhető. Ugyanakkor egy sereg hindu-mozgalom (Arya-szamads és Brahma-szamads) áttörték a merev indiai szellem-autarkkiát. Ramakrishna tanítványának, Swami Vivekanandnak többet köszönhetünk, mint bárki másnak. Hogy Romain Rollandnak a hagyomány gondolatával áthatott életrajzai mit jelentenek, azt ma még fel se lehet mérni. Az olyan jelenség, mint amilyen Francis Younghusband é, az angol földrajzi társaság elnökéé, aki jelentékeny erőfeszítést tett a világvallások közelítésére, nem is ritka. Keyserling Hermann gróf a darmstadti Schule der Weisheit-el az univerzális emberi hagyománynak kultushelyet teremtett. Az egyetemes tradíció kialakításában tudattalanul résztvett az utóbbi ötven esztendő minden jelentékeny szellemi embere, aki az emberiség szétvált részeit egységesíteni megpróbálta: az amerikanista Max Uhle éppen úgy, mint az Afrika-kutató Frobenius, sok egyiptológus, klasszikus filológus, olyan történetírók, mint Spengler és Dawson, olyan gondolkozók, mint Bergyajev, nem szólva az indológusok, szinológusok, orientalisták és mások tekintélyes számáról és az olyan emberekről, mint amilyen Lama Kazi Dawa Samdup tibeti pap

érintetlenül tovább élhetnek, de a végső szót már nem ők fogják kimondani. Az alapvető szintézis körükön kívül esik. Erre egyébként soha nem is vállalkoztak. Egyetlenegy sem tudott egységet teremteni. Oly sok melékes kérdésbe zavarodtak, hogy a lényeges mozzanatot fel sem ismerhették. A scientia sacra műveléséhez a mai tudományon és filozófián nevelt ember még erőtlen és kicsiny. Nagyon is racionalista, humanista, felvilágosult, — szellemi hagyomány iratainak szerzője éppen úgy, mint Európa valamennyi ma tevékeny szerzője. Ezt az erőtlenséget érezni még Leopold Ziegler „Überlieferung“-ján is. Néha igazán alig lehet legyőzni azt a benyomást, hogy ezeknek az embereknek még van világnézetük.

volt, aki a mahayana buddhizmus és a tibeti ősvallás forrásait tette ismertté és mint amilyen Alexandra David-Neel asszony, aki Tibetben megbecsülhetetlen személyes tapasztalatokat szerzett és azokat közzétette.

Még egyet. Az analitikus lélektan, C. G. Jung személyével és körével (Eranos Jahrbuch) ma messze túlnőtt azon, hogy egyszerű pszichológiai irányzatnak tartsák. Jung a Bardo Tödol hoz, a Tai I Gin Hua Dsung Dszihez, a Zen buddhizmushoz írt bevezetéseivel tanúsítja, hogy Kelet és Nyugat találkozására már megtörtént. Hogy a találkozásnak jelentősége micsoda, még senki se tudja. Egy bizonyos: a felismerés élménye már megvan s ezt az analitikus lélektan léte igazolja. Az imént felsorolt törekvések az érintkezésnek már gyümölcsei. Az emberiség egységének gondolata kigyúlt és azt már nem lehet eloltani. A lélektan tudja, hogy az ilyesmi nem szokott nyíltan és tudatosan megtörténni, hanem, mint a lét nagy elhatározó lépései mind, ellenőrizhetetlen mélységben. Az új pszichológia rendkívül jelentősége: lehetőséget teremtett arra, hogy felfogjuk és megértsük az olyan jelenségeket, amelyek az egyéni, a faji, a nemzeti rétegen messze túl az egyetemes emberi rétegben történnek. Az univerzalizmus nem egyéb, mint az Embernek, mint ősi kollektív archetípusnak felbukkanása. Vallásos szójárással: az embernek, mint a teremtés ősi formájának felismerése. Ezzel a fejlődésméletet véglegesen eltemették. Az ilyen archetípusok megjelenése sohasem véletlen. A tudatosodás nem munka, erőfeszítés, tudás dolga; csak a kényszer szoríthat arra, hogy fel kelljen ismernem valamit. A kényszerítő lépés megtörtént. Amit az élményhez Oscar Schmitz (két helyen: Brevier für Einsame és Psychoanalyse und Yoga) és Keyserling (Das Buch vom Persönlichen Leben) fűz, az élményt már kiszélesíti.

9. A scientia sacra a logosról szóló tudomány, a hagyománnyal való foglalkozás, az írott mű szakrális voltának felismerése, ha abban tradíció él, elfogadása, ha a transzcendenciával való kapcsolat hiányzik, a mű elvetése. A scientia sacra szerényebb tudás, mint volt a történet, a szellemtörténet és egzisztencializmus; ha arra a kérdésre kellene válaszolni, hogy mi benne a fontos, azt kellene mondani: az egyedüli fontos benne a logos kultusza. Így válik maga a scientia sacra is hagyománnyá. Az írott műről szóló tudás a szent tudomány. Tud arról, hogy van depravált írás, amely a hagyományon kívül tenyészik, — a

szekularizált logos (filológia). De figyelmét nem arra fordítja, hogy minden emléket összegyűjtsön, továbbadjon, hanem arra, hogy a lényegét kiválassza. Ezzel az írásról szóló tudomány normatívvá lett. Normája: a hagyomány. Van-e az ember és a transzcendencia kapcsolatának jele? Érti-e az ember istenhasonlóságát? Tudja-e, hogy az emberi sors egyetlen feladata az isteni eredet tudatát megőrizni? Minden külső mozzanat jelentőségét veszítette. A szerzővel való foglalkozás is háttérbe szorul. A biográfizmusnak nincs értelme. Hír és siker a közönségre érdekes fényt vethet, a művet nem érinti. Az írott mű a tömeges és külsőséges megítélés rabságából egyszersmind korra felszabadult. Profán szempont alapján szakrális művet megítélni nem lehet. A történet eddig teljes egészében a siker története volt; most szakrális történetté lett, amely a hagyomány jegyében áll. A szakrális történetre más szó: a *mythos*.

10. Aki a hagyománynak, mint kritikai elvnek jelentőségét csak futólag is elérte, rögtön tudni fogja, hogy egyszerű szempontnál jóval többről van szó. Azt a megállapítást, hogy a mű magasabb megértésén keresztül a lét mélyebb metafizikai értelmének felfedezéséről van szó, komolyan kell venni és meg kell erősíteni. A hagyomány maga, mint Guénon állandóan mondja: *métaphysique*, — és pedig nem *egy* a sok közül, nem *egy* a profán filozófiák közül, nem *egy* az örök, univerzális, egyetlen lehetséges megváltoztathatatlan metafizika szekularizált formái közül, hanem *a* metafizika. Ez az egyetlen érdemleges tudás: ez a *scientia sacra*.

A kritikai szempontokban támadt zavar, amely egyre nő, újabban lépést tart egyfajta tisztulással s ez a tisztulás a hagyomány gondolatának felmerülése. A hagyomány metafizika és szakrális elv: ez, ahogy Guénon mondja, „a doktrína”. Ez a legrégebb. Felmerülése pedig új. Mindenki tudja, hogy a mű megítélése nem lehet független attól az egyetemes szellemtől, amely tulajdonképpen nem a műre, hanem közvetlenül a létre vonatkozik. A mű megértése mindig csak a lét megértésének alfaja és kísérelő jelensége. Ezért jelenti a hagyomány felfedése a lét mélyebb metafizikai értelmének felfedését is.

A hagyományról ez inkább az első, mint az utolsó szó.

SZEMLE

Az egyén erkölcsi tulajdonságainak kísérleti lélektani észlelése.

Filozófiai szempontból nem érdektelen, ha megvizsgáljuk, hogy a kísérleti lélektan, de főleg, hogy a gyakorlati lélektan és a pszichodiagnosztika milyen laboratóriumi vizsgálati módszerekkel rendelkezik az egyén erkölcsi tulajdonságainak észlelése céljából, és ezek hogyan válnak be?

A lélektani és erkölcsi embermegismerésnek négy főforrása van: 1. a mindennapi élet gyakorlati emberismerete, tehát az az emberismeret, amely többé-kevésbbé mindenkinek rendelkezésére kell, hogy álljon, mert a létküzdelemben való helytállásnak, az emberekkel való érintkezésnek és a társaséletnek feltétele; 2. a művészi alkotásokban található lelkeken keresztülfeltárási: ez lehet irreális és a lélektani tényállást „önkéntesen”, a valósághoz nem ragaszkodva megváltoztató, tehát olyan, amelyből közvetlen átvétel a tudományba: nem lehetséges; mégis, amikor a művészet játszik az igazsággal, nem veszi komolyan a valóságot, ugyanakkor a benne kifejezésre jutó igazság igazabb lesz, komolyabb, valószínűbb és valóságosabb lesz; 3. a vallásos élet és irodalom lélekismerete; 4. a tudományos lélektani embermegismerés. Utóbbi megint két fő módszerre különíthető el: 1. a megfigyelés, 2. a kísérlet. Mind a két módszert a szó legtagább értelmében vesszük. Így pl. az írástanulmányt vagy a lélekelemzést besorozhatjuk a kísérleti vizsgálódások közé, míg ellenben pl. serdülőkorúak naplóinak gyűjtésével, gyermekrajzok tanulmányozásával, művészek önéletrajzainak elemzésével inkább a megfigyelés módszerét használjuk. Kísérlet és megfigyelés továbbá még elméletileg sem választhatók el szorosan: egyfelől akadnak köztük átmeneti vagy a kettőt egyesítő formák, pl. *Piaget* „klinikai” módszere; másfelől minden kísérlet megfigyelés is, csak mesterségesen létrehozott feltételek között. Attétekintésünkben csak a kísérleti módszereket, a laboratóriumi eljárásokat óhajtjuk figyelembe venni.

A lélektani diagnosztika idegenkedik attól, hogy a személyiség erkölcsi jegyeinek megállapítására vállalkozzék. Számos képviselője többé-kevésbbé úgy vélekedik, hogy erkölcsi tulajdonságokat laboratóriumi vizsgálatokkal észlelni nem lehet, vagy legalábbis csak néha, lehet, egy-egy kedvező alkalommal, mintegy véletlenül, és akkor sem megszorítás nélkül való bizonyossággal. A mai lélektani tapasztalás szerint az a helyzet, hogy egyfelől nem mondhatjuk ugyan, hogy soha semmiféle erkölcsi személyiségjegyet megállapítása nem sikerülhet a lélektani laboratóriumokban, mert tény az, hogy az egyes vizsgálati személyeken sokszor mélyreható észleléseket tehetünk e téren. Másfelől azonban azt sem

mondhatjuk, hogy volna olyan lélektani laboratóriumi vizsgáló eljárás, amely akár csak egyetlen erkölcsi tulajdonság észlelésére is általánosan beválna.

Az akadályok négy pontban foglalhatók össze. 1. Erkölcsi területen a személyiség másnak akarja magát mutatni, de magát akaratlanul is másnak mutatja, mint ami. Az intelligencia-vizsgálatoknál pl. kellő berendezkedés és ellenőrzés mellett, a személy nem képes arra, amit népszerűen szólva „csalás“-nak nevezünk, mert nem képes értelmesebb, jobb vagy több teljesítményt felmutatni, mint amennyit képességei megengednek. A teljesítmény nagyságát tehát legalább gyakorlatilag elfogadhatjuk a képesség nagysága pontos lemérésének. Így az erkölcsi intelligencia és ítélőképesség vizsgálatára van is számos jól használható lélektani próba, vizsgáló eljárás. Ellenben a tényleges erkölcsi tulajdonságok, akarás és magatartás jellemzésére már nem elegendő az erkölcsi intelligencia vizsgálata, mert lélektanilag nem áll meg *Sokrates* tanítása. legalábbis intellektuális értelmezésében. Nem biztos, hogy cselekedni is fogja a jót az, aki tudja, mi a jó.

2. Az erkölcsi cselekvésvértékek és személyértékek, tehát a jócselekedetek és az erények, illetőleg ezek ellenkezői, a bűnök, értékelenes vonások és magatartások fogalmai nem lélektani, hanem értéktani fogalmak. Közvetlenül nem lehet őket lélektanilag észlelnünk, hanem előbb le kell fordítanunk lélektani nyelvre, megkeresnünk a megfelelő lélektani tényállásokat, és ezeket diagnosztizálnunk.

3. Az egyén erkölcsi értéke és értékessége a lélek legmélyebb és legtitkosabb „magánügye“, amely már szinte a metafizikai szférákkal határos, úgy, hogy ezek a határok egyúttal a lélektani megismerés határai is. A pszichológus is bizonyos tisztelettel kell, hogy közeledjék minden emberi lélekhez, és nem szabad azt vélnie, hogy a lelkek mélységeit maradék nélkül úgy a napfényre hozhatja, mint egy asztalfiók tartalmát.

4. Ha kísérleti erkölcsdiagnosztika lehetséges volna, vagyis, ha kísérleti lélektani vizsgálódás útján megszorítás nélküli bizonyossággal meg tudnók állapítani valakinek erkölcsi értékeit, akkor ezt az illetővel magával is közölni tudnók, tehát ő maga is pontosan tudatára ébredne saját erkölcsi értékeinek. Ez azonban lehetetlenség. A saját erkölcsi értékességében vagy értékellenességében senki sem lehet megszorítás nélkül biztos, mert mihelyt biztos volna benne, már farizeuskodnék, tehát már nem lenne valóban jó. A saját jószágunknak nincs oly kritériuma, amely korlátlanul biztos volna. Erkölcsös csak az az ember lehet, aki tudja, hogy önmaga felől soha sem lehet egészen biztos. Az ember e földön erkölcsi küzdelemben áll, és ott, ahol harc van, szükségkép van veszedelem és rettegés is. A félelmet erkölcsi téren mindnyájunknak meg kell ismernünk, a saját megbízhatatlanságunk miatt.

A mondottak bizonyítására vegyük sorra az erkölcsi tulajdonságok észlelésére számbajövő lélektani módszereket.

Ezek a módszerek csak olyanok lehetnek, amelyek nem a személy valamely részképességét vagy részleges adottságát vizsgálják csupán, hanem a személyiségnek azt az adottságát ragadják meg valamiképen, amit úgy fejezünk ki, hogy a személyiség „egésze”. A nélkül, hogy ez alkalommal ki kellene térnünk a személyiség mivoltáról és lélektani fogalmáról található felfogásokra a modern lélektan körében, megállapítható, hogy a felfogások közül a legeltérőbbek is általában megegyeznek abban, hogy a személyiség valamely egész, oly egész, amelynek minden rész-megnyilvánulásában az egész személy nyilvánul meg. Épp ez a tényállás az egyetemes alapja minden pszichodiagnosztikának is; mert a lélektani észlelés általában nem más, mint leki rész-megnyilatkozások értelmezése útján visszakövetkeztetni az egész alkatra és dinamizmusra. Azokat a kísérleti lélektani vizsgáló eljárásokat, amelyek valamit észlelni akarnak a lélektani személyiségből, próbáknak (*teszt*) nevezzük. A próbák észlelhetik a személy ismereteit, tudását, észlelhetik képességeit és észlelhetik végül a személyiség egészének jegyeit, tulajdonságait. E szerint a próbák 3 faja: 1. ismeretpróbák, pl. tantárgypróbák; 2. képességvizsgálatok (intelligencia-vizsgálat, érzékelési, ügyességi stb. próbák); 3. a szó szűkebb értelmében diagnosztikus próbák. Utóbbiakat karakterológiai próbáknak is nevezhetjük, ha karakterológián azt a tudományt értjük, amely a dolgok jellegét, többek között az emberi személyiség jellegét, sajátosságát vizsgálja. A jelleg az az egyéni bélyeg, amely az egyik dolgot vagy személyt a másiktól világosan megkülönbözteti. Bár a gondolkodásnak is vannak sajátosságai, mégis főleg az érzelmi és akarat oldal az, amelyre a karakterológiai diagnosztika első sorban irányul.

Az erkölcsi tulajdonságok észlelésére a személyiség egészét kell lélektanilag megragadnunk, mert az erkölcsiség nem az ember egyik vagy másik oldalának, hanem az egész embernek értéke: nem az a jó ember, aki jó hivatalnok, jó kereskedő, jó katona stb. csupán, hanem az, aki jó ember. Kétségtelen azonban, hogy az erkölcsiség az élet és az értékek egészét fogja át és vonja a maga körébe, vagyis másfelől jó ember csak az lehet, aki, ha katona, igyekszik jó katona lenni, ha hivatalnok, akkor jó hivatalnok, ha kereskedő, akkor jó kereskedő stb.

Mivel azonban a személyiség valamiképen részmegnyilvánulásaiban is benne van, ezért a rész-képességek vizsgálata is vezethet mintegy melléktermék gyanánt a személy egészére vonatkozólag tulajdonságok észlelésére. Számos pszichológus (*W. Stern, Poppelreuter, Büsch*) hangsúlyozza, hogy minden képességvizsgáló próbának megvan a maga karakterológiai oldala, megvannak a maga alkalmi karakterológiai megfigyelésekre. Már az intelligencia-vizsgálatok is megmutatnak bizonyos jellem sajátosságokat. A Fővárosi Pedagógiai Szeminárium lélektani

laboratóriuma sokezer esetben végzett figyelemvizsgálatai a Révész-féle módszerrel: megmutatják — ha gyakorlott és szakavatott pszichológus szemével nézzük a teljesítményeket — a gyermek és az ifjú akaraterejét, kitartását, befolyásolhatóságát, megbízhatóságát, esetleg szorgalmát stb. Ugyanez tapasztalható más intelligenciás részképességek teszt-vizsgálata alkalmával is. Hasonló eredményekre jutottak nálunk: Baranyai, Boda, Cser és Schiller.¹ Amint az intelligencia-vizsgálatok, úgy az érzékelési és ügyességi próbák is alkalmasak jellemtulajdonságok észlelésére. Pl. a *Baumgarten*-féle tremométer, azáltal, hogy hirtelen, egyik pillanatról a másikra hol könnyebb, hol nehezebb feladat elé állítja az egyént, lehetőséget nyújt a vizsgálati személy alkalmazkodóképességének, meggondoltságának, vagy meggondolatlanságának, óvatosságának stb. észlelésére, új helyzetekbe való beleélési képességének felbecsülésére stb.

Azonban az erkölcsi tulajdonságokra vonatkozólag a képességvizsgálatok észlelési lehetőségei igen korlátozottak. A képességvizsgálatok mégis csak képességet, az erkölcsi diagnosztika pedig tulajdonságokat vizsgál. Igaz, hogy a lelki életben képességek és tulajdonságok a legszorosabb egységet alkotják. Minden képességnek megvannak a maga tulajdonságai. A gondolkodás képessége pl. egyéni tulajdonságait tekintve lehet mély, világos, éles, mozgékony stb. vagy ezek ellenkezője. Másfelől a tulajdonságoknak alapja bizonyos képességekben vagy ezek hiányában áll. Pl. annak az erkölcsi tulajdonságnak, hogy valaki „emberszerető“, alapja a szeretetre való képesség. A képességvizsgálatok mármint azoknak a képességeknek a tulajdonságait észlelik elsősorban, amelyeket vizsgálnak. Bizonyos tulajdonságokat észlelnek ugyan, de főleg csak arra a *munkára* vonatkozólag, annak körében, amit a vizsgálati személlyel végeztenek. Azonban tévedés számos pszichotechnikus részéről, ha pl. abból, hogy valaki a munkában megbízhatónak mutatkozik (kevés hibát ejt), következtetést vélnek vonhatni a vizsgálati személynek más életterületen való megbízhatóságára, pl. a szerelmi életben való hűségére is.

Teljesen kizárni a tesztek útján való jellemmegismerés lehetőségét azonban szintén nem lehet: a lelki élet egységes és szerves összefüggései folytán ugyanis kétségtelen, hogy pl. az intelligencia körében is megnyilatkoznak, sőt szinte majdnem az egyéni intelligencia rész-összetevői közé sorozhatók intelligencián-kívüli tényezők, akarat- és érzelmi elemek. Már pl. a legegyszerűbb emlékeztetvizsgálatnál sem hagyható számításra kívül az a tényező, amit érdeklődésnek neveznek, és ami erősen érzelmi forrásokból ered.

¹ Baranyai: A magasabbrendű értelmiségvizsgálatok. Szeged, 1938. Acta X. — Harkai—Schiller: A katonai jellemvizsgálatok. M. Psychol. Szemle, 1941.

Svájci, francia és főleg amerikai pszichológusok épp ezért megpróbálták az intelligencia-vizsgálatok mintájára erkölcsi „teljesítménymérő” tesztek, „jellem-teszt”-eket szerkeszteni. Ezek voltaképp a kérdőíves módszer teszt alakjában való alkalmazásai, tehát nagyjából ugyanazokat a hibaforrásokat mutatják, mint utóbbi. Amerikában főleg Jung introvertált és extravertált embertípusainak észlelésére vezettek be ilyen tesztek („introverzió extraverzió-tesztek”). Nálunk Boda István dolgozott ki kérdőíves személyiségvizsgáló eljárást.² A Fővárosi Pedagógiai Szeminárium lélektani laboratóriumában az elmúlt években kipróbáltunk magyarra átdolgozva egy-két introverzió extraverzió tesztet (*Mac Nitt*). A vizsgálati személyek 14 éven felüli ifjak voltak, fővárosi gimnáziumok, tanítóképzők és kereskedelmi iskolák mindkét nembeli tanulóit, továbbá fiatal felnőtt egyének; összesen több százan. A tapasztalat az volt, hogy ezek a tesztek az erkölcsi tulajdonságok diagnózisára nem alkalmasak, mert a valóságban — más módszerekkel megvizsgálva, kikutatás (exploráció) és a környezet, a szülők és tanárok véleménye után ítélve — a vizsgálati személyek nem mutatták fel azokat az erkölcsi tulajdonságokat, amelyeket a teszt nyomán annak rendje és módja szerint meg kellett volna róluk állapítani. Introvertált emberek egyébként sem hajlandók megnyilatkozni, hanem önmaguk előtt is eltitkolják tulajdonságaikat és szeretik önmagukat a valóságnál extravertáltabbnak tudni és mutatni. A teszt kérdőpontjaira adott feleleteken keresztül tehát mintegy átköltik a valóságot önmagukra vonatkozólag, vagy pedig egyszerűen elhallgatják. Ugyanílyenféle a helyzet az extravertált emberekkel is, csak más lélektani okokból. Az extravertált ember nyiltabb ugyan, mert önmagával meg van elégedve. Ezért könnyebben adja a teszt-teljesítményekben önmagát, nem vágyik más lenni, mint ami. Viszont épp kifelé fordulásuk és önmagán nyugvó, meggyőződéses önbizalmuk, több kevesebb elbizakodottságuk folytán nagy hibaforrás tesztjeiknél önmaguk elképesztően hiányos megfigyelése, kezdetleges megítélése.

A kérdőíves vagy hasonló elven alapuló, de teszt-módszerrel történő vizsgálatoknak sikere van, amíg a cél az erkölcsi intelligencia és ítélőképesség vizsgálata, de nem válnak be, ha a valóságos tulajdonságokat akarják észlelni velük. A hibaforrás — amelyen Boda a maga kérdőívénél az egy tényezőre sokféle kérdés, gyakran keresztkérdés alkalmazásával óhajt segíteni — először is az a körülmény, hogy a kérdőpontokra adott feleletekben a vizsgálati személy önkénytelenül sem olyannak mutatja be magát, mint amilyen valóban, hanem amilyen szeretné, ha lenne, illetőleg amilyennek hiszi magát, vagy pedig amilyennek óhajtja, hogy mások őt tartsák. Másik hibaforrás, hogy az erkölcsi intellektualizmus veszélyébe esünk és összetévesztjük a valódi erkölcsi-

² Boda István: A személyiség szerkezete és kísérleti vizsgálata. Budapest, 1937.

éget az erkölcsi intelligenciával, ha a teszt nyomán akarjuk a vizsgálati személyt jellemezni, mert a teszt — amint említettük — alkalmas ugyan az erkölcsi ítélőképesség vizsgálatára, vagyis annak megállapítására, hogy a vizsgálati személy tudja-e, mi a jó; ámde abból, hogy valaki tudja, mi a jó, nem következik, hogy cselekszi is.

Ha azonban nem is lehet teljesen azonosítani a tudást az erénnyel, azért *Sokrates* sem lehet ezért az állításért, amint az ókori pszichológus, *Aristoteles* tette, elmarasztalnunk. Kétségtelen ugyan, hogy az erkölcsös cselekvést csak az erkölcsös érzülettől szabad bizton elvárunk, nem a puszta tudástól, de az érzület egyúttal a meggyőződést, tehát a tudást is jelenti, bizonyos értelemben. A rossz törekvések lélektani következménye tehát az erkölcsi vakság, az erkölcsi belátás elhomályosulása.

Az erkölcsi belátás, a jónak megismerése ugyanis nem intellektuális, hanem érzelmi úton történik, nem elméleti és passzív, hanem gyakorlati és tevőleges természetű. Amint a fenomenológus-pszichológusok, elsősorban *Max Scheler*, észreveszik: az éltben, a cselekvésben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak meg az értékek. A szeretet egyfelől az a szellemi ténykedés, amely megismeri az erkölcsi értéket, másfelől a szeretet alaperény is, középponti erény. Érték az, ami kiemel és felemel, más szóval, amit szeretünk. Ez a merőben lélektani tényállás nem jelenti az értékelméleti szubjektivizmus álláspontját, amely szerint az értéket mi teremtik, vagyis amely szerint az érték függ létében a mi kedélyállapotainktól. Ellenkezőleg, az érzelmi értékmegismerés éppúgy lehet objektív, mint mindennemű értelmi megismerés. Ha az értéket szeretjük, akkor ennek tárgyi oka van: magának az értéknek szeretetreméltósága. Nem azért jó egy cselekvés, mert mi jónak érezzük, a „jó” fogalma nem csupán a mi alanyi érzelmünkben, hanem magában a helyes cselekvésben van.

Mármost, ha a különféle „jellem-teszt”-eknek azt sikerülne megragadni a személyiségből, hogy ez milyen értékeket lát, vagyis milyen értékeket szeret, akkor valóban sikerülne elhatolni a személyiség tényleges erkölcsiségének észleléséhez. Azonban az erkölcsi ítélőképesség nem mindig alapul a személynél igazi erkölcsi belátáson, hanem többnyire csak mások véleményének, az általános erkölcsi közvéleménynek, gyermekkori tanításoknak, vallásos vagy társadalmi tekintélyeknek, a nevelésnek stb. lecsapódása. Ezek az intellektuális elemek pedig egymagukban még nem biztosítják a tényleges erkölcsi érzületet és törekvést. Az erkölcsvizsgáló tesztek, amint mondtuk, eddig csak az erkölcsi intelligenciának és ítélőképességnek csak ezt az intellektuális réteget képesek megragadni.

Bár a „jellem-teszt” eredetileg az intelligencia-vizsgálatokból kisarjadt elgondolás, vele mégis átléptük a rész-képességek vizsgálatának területét, és eljutottunk a globális személyiségvizsgálatokhoz. Ezeknek

száma több százra rúg, úgyhogy főcsoportok szerint fogjuk tárgyalni őket, mindegyik csoportnál csak egy-két legnevezetesebb eljárást említve meg példa gyanánt. Első csoportunk épp a kérdőíves módszer és a vele rokon „jellem-teszt” volt.

Rokon vele az erkölcsi tulajdonságok észlelésére számbajövő és globális személyiségvizsgálatoknak az a — felsorolásunkban második — csoportja is, amelyet asszociációs próbáknak nevezhetünk el. Legnevezetesebb ebben a körben *Jung* asszociációs kísérlete, de idetartoznak az olyanféle vizsgálatok is, amelyeknél a vizsgálati személynek az a feladata, hogy számára kellemes vagy kellemetlen színezetű szavakat írjon le vagy húzzon alá. Ezek a vizsgálatok a tudattalan lelki élet mélységeinek lélektanára alapítják diagnosztikájukat, és határozott érdemük, hogy ráirányítják a figyelmet a tudattalan hatalmas befolyására és az erkölcsi tulajdonságok észlelésénél a tudattalan figyelembevételének szükségességére.

Ami a tudattalant illeti, létezését és fontosságát ma már igazoltan vehetjük, annak ellenére, hogy számos és jelentékeny kutató ezt még mindig nem fogadja el. Annál inkább hiányzik a tudattalan fogalmának kellő és helytálló differenciálása, valamint elhatárolása egyfelől az ösztönössel, másfelől a tudatnak bizonyos rendellenes vagy lefokozott jelenségeivel szemben. A mi problematikánk számára legnagyobb nehézség, hogy a tudattalannak viszonya az egyéni erkölcsiséghez súlyos mértékben tisztázatlan. Egyesek az erkölcsőt és minden szellemi jelenséget az egyoldalú tudatossággal hoznak kapcsolatba (*Klages, Prinzhorn*), mások szintén „felülépítmény”-nek tartják ugyan a szellemi életet a vitális ösztönök rétege felett, egyúttal tudatosnak is, de olyanak, amely az alsóbb rétegekből táplálkozik, ezekkel összhangba hozható, esetleg ezektől függ (*Lersch, Lindworsky*). *Freud* lélekelemzése még az erkölcsi „cenzúra”-val össze nem férő vágyak helyének tartja a tudattalant, *Jung* szerint már a szellem ősi lecsapódásainak is helye, de mind a két felfogás megegyezik abban, hogy tudat és tudattalan konfliktusai egyúttal erkölcsi konfliktusok is, sőt *Jung* azt tanítja, hogy a tudattalan törekvései képviselik a lélek egészének igazi célját, amely nem más, mint kitejesezés és ethikai értelemben is tökéletesség, és ezzel szemben a tudat — amely csak kis sziget a tudattalan óceánján — inkább a földi világban és a létküzdelemben való érvényesülésre van beállítva.* Mindezek a tanítások imitt-amott már elhagyják a tiszta tudományos igazolás talaját, és a bölcsélet, sőt a mithosz területére tévednek. Annyi látszik bizonyosnak belőlük, hogy — és épp ez a körülmény teszi igen problematikussá mai ismereteinket tudattalan és egyéni erkölcs viszonyáról — az erkölcsi döntések és erkölcsi képességek forrása nem a

* Jung tanításairól kiváló képet ad Dr. J. Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung*. Zürich, 1940.

tudatos akarat, hanem ösztönös és tudattalan törekvéseink szférája, de a közvetlenül erkölcsiileg beszámítható döntés, amelyért felelősek vagyunk, etikailag mégis csak tudatos, szándékos és céltudatos akarásunk területén kereshető. Erkölcsiileg közvetlenül éppúgy nem lehetünk felelősek azért, ami merőben tudattalan bennünk, mint ahogyan nem vagyunk felelőssé tehetőek pl. álmainkért sem, épp, mert az álmok a nemtudatosnak közvetlen beáramlásai tudatunkba.

Mivel mármost az asszociációs kísérletekben is elegyedik egymással tudattalan megnyilatkozás és tudatos állásfoglalásunk számos tünete, a kettő szétválasztása nélkül az egyéni személyiség erkölcsi értékelésére a vizsgálatok észleletei nem feltétlenül fordíthatók le.

A globális személyiségvizsgáló vagy karakterológiai módszerek harmadik csoportját cselekedtető próbáknak nevezhetjük. A modern lélektannak magatartásvizsgáló és cselekvéstani irányai — amelyeket hazánkban főleg Harkai-Schiller Pál képvisel — visszatérnek *Aristoteles* voluntarizmusához, amennyiben a cselekvés szemszögéből keresik a lelki élet magyarázatát. Az élmények, vagyis a tudattartalmak csak a cselekvés eszközei, vagy sikerének, illetőleg sikertelenségének jelzői. Ez a lélektani felfogás, amely mintegy megfelelője a mai aktivizmusnak politikában, társadalmi irányzatokban, művészetben stb., önmagához következetesen, a lélektani észlelésre sem merőben élményeknek, hanem cselekvő magatartásoknak kísérleti létrehozatalából akar jutni. *Riffert* és *S. Monett* nyomán Schiller Pál dolgozott ki és honosított meg nálunk katonai kiválogatás céljából egy jellempróbát, amely jó példa módszereink e csoportjára. E próba tornateremben együttes cselekvéssel végeztet el bizonyos feladatokat (pl. hídépítés elképzelt folyócskán át stb.) a vizsgálati személyekkel és közben fontos megfigyeléseket tesz rájuk vonatkozólag. Schiller és mások tapasztalatai szerint e próba sokféle és jó alkalmat ad katonai szempontból fontos jellemvonások észlelésére.⁴

Kétségtelen, hogy a vizsgálati személy magatartása és cselekvése jellemző reá. Mivel azonban nem csupán a tudatos és a külső világban nagyméretű mozgással, térbeli hatással járó, hanem és — nézetünk szerint — főleg az öntudatlan mozgásaink és cselekvéseink azok, amelyek állandó feltárói legbensőbb, legtitkosabb gondolatainknak, ezért a Fővárosi Pedagógiai Szemináriumban ugyancsak katonai képességvizsgálatok céljaira tapasztalataink szerint több száz esetben jó eredménnyel használtuk fel a *Lipmann—Bogen* féle karitkaprobát, amelyet Bogen még képességvizsgálatra használt, a gyakorlati értelmesség észlelésére, mi ellenben Nagy László nyomán már magatartás- és cselekvéspróba gyanánt is.⁵

⁴ Harkai Schiller Pál: A katonai jellemvizsgálatokról. Magyar Psychologiai Szemle, 1941.

⁵ Ranschburg emlékkönyv, Nagy László: A paedagogiai-psychologiai vizsgálatok célja és módszere. 1929.

Részben a cselekedtető próbák közé sorolhatók (részben pedig az alább tárgyalandó kifejezéstani módszerek közé) mindazok az eljárások, amelyek a személyiség mozgásképének rögzítéséből akarnak észlelni. Ilyen a Steif féle firkáltatás,⁶ de főleg az írástanulmány, a grafológia. Az emberi test soha nyugvópontja nem jutó mozgásrendszer, amely jellemző egyéniségünkre. Nem az a fontos, hogy milyen mozgást végez valaki, hanem az, hogy hogyan végzi. Ugyanazt a mozgást minden ember másként eszközözi. Az egyik személy karját önkénytelenül is könnyed gyorsasággal emeli fel, a másik kényelmes lassúsággal, a harmadik erőteljesen, súlyosan, a negyedik vonakodva, habozva, az ötödik sietősen, a hatodik körülmenyesen, a hetedik sikló, kigyózó mozgással stb. A mozgás azonban pillanatról pillanatra változik, alig keletkezik, már elmúlik. Egyfajta mozgásunk csupán az, amely a keletkezés pillanatában megrögzítődik, és ez a kézírás. Amint grafológusok, pl. *Klages*, *Busse*, hangoztatják, minden érzelemben két elemet különböztethetünk meg: az érzelem minőségét és a benne rejlő ösztönzést, törekvéstartalmat. Épp az utóbbit tudja a nyelv is szemléletesen kifejezni, amikor pl. arról beszélünk, hogy az érzelem „megráz“, „magávalragad“, „vonz“, „taszít“, „szárnyal“, „felemel“, „lehangol“, „lelköt“, „erőt vesz“ stb. A grafológia igen gyakran felfedezi azokat a vonásokat az írásban, amelyek valamely érzelmet és a benne rejlő lelki rúgót fejezik ki. Mivel azonban a lelki rúgók közvetlenül és egyértelműen nincsenek lefordítva az erkölcsi értékelés nyelvére, írástanulmány útján a személy erkölcsi tulajdonságai nem mindig állapíthatók meg. Számos, erkölcsileg értékes jellemvonás és a neki „megfelelő“ értékellenes vonás grafológiai módszerrel nem mindig különíthető el. Az erkölcsi tulajdonságoknak ugyanis, amint már *Arisztoteles* figyelmeztet rá, két ellenkezőjük van, nem egy. Egyik az illető erénnyel szembenálló bűn, pl. tisztaság-tisztátalanság, másik az illető erénynek „megfelelő“, de értéktelen vagy értékellenes jellemvonás, pl. tisztaság-szexuális hidegség; önuralom-lelki önelnyomás és képmutatás; alázat-szolgalelkűség; szelídség-féltékenység; stb. Ezek az írástanulmányi észleletben gyakran összefolynak.

A tettek, cselekvések egyáltalában nem alkalmasak arra, hogy valakinek titkos erkölcsi rúgói közé belássunk. Abból a körülményből ugyanis, hogy valaki egyetlen egy alkalommal — még hozzá akkor, amikor tudja, hogy vizsgáljuk és megfigyeljük — hogyan cselekszik, nem következik, hogy minden más esetben is hasonlóképpen fog cselekedni. Itt ugyanaz a hibaforrás, mint a kérdőíves módszernél: az emberek komédiát játszanak, még önmaguk előtt is, és ha feltesszük nekik a kérdést: ebben a helyzetben hogyan cselekednének? — oly jellemvonásokat fognak mutatni, aminők szeretnének lenni vagy azt színlelik, amiről szeretnék, hogy mi olyannak lássuk őket, nem pedig valódi jellem-

⁶ Steif Antal: Az autonóm mozgásmód vizsgálata. 1940.

vonásaikról fognak számot adni. Sokkal inkább, mint szavakra és tet-
tekre, a taglejtésre és arckifejezésre kell alapítanunk a lélektani észle-
lést, amint alább a módszereknek e csoportját is tárgyalni fogjuk. A cse-
lekedtető próbák a vizsgálati személyt tudatos és céltudatos cselekvé-
sek elé állítják, és ezekben a cselekvésekben a vizsgálati személy aka-
rata kétségtelenül megnyilvánul. Ha a tudatos akarat az ember ösz-
tönös kezdeményezését és lelki termékenységet teljesen pótolni tudná,
akkor valóban elegendő is volna a cselekedtető módszer. Azonban a
tudatos akarat csak pillanatokra képes feltartani ösztönös törekvésein-
ket. Ezeknek mélységeihez képest tudatos, akaratlagos céljaink felüle-
tesek és mellékesek. Egy egész élet hosszában gondolkodva, az akarat
szabad önkénye csaknem hatástalannak mondható. Egy bizonyos határig
a tudatos akarat kétségtelenül módosíthatja öntudatlan természetün-
ket, azt tökéletesítheti vagy meghamisíthatja. Ezen az adagon túl azon-
ban az értelem és akarat minden beavatkozása már mesterkelt és tehe-
tetlen. A modern akaratpszichológia (*Lindworsky*) számára világossá
vált, hogy az akarat szerepe a lelki életben nem teremő, hanem irányító
és válogató. Az akarat nem mozgat, csak fékezi azokat az akarat-előtti
impulzusokat, amelyek lelkünk mélyéből előtörnek. Hajlamaink, vágyaink,
kívánságaink közül egyik gátolja a másikat. Az akarat csak annyit
tesz, hogy e gátlásoknak egyikét másikat felemeli, és így az előbb még
leköttött törekvésnek szabad folyást enged.

Azonban az élet bizonyos helyzeteiben elárulja valódi mivoltát az
emberi lélek, a nélkül, hogy észrevenné. Ezek a pillanatok az emberi
élet sorsdöntő választásai, a barát, élettárs, szerelmes, a világnézet és
az eszmény, valamint az életpálya megválasztása. A választás, a többre-
és kevesebbreértékelés az a ténykedés, amely — amint a fenomenológiai
lélektan képviselői, *Scheler*, *von Hildebrand* és mások rámutatnak, —
egyéniiségünket legmélyebben megmutatja. Más szóval: az embert érté-
kelése, ösztönös értékelő állásfoglalása jellemzi a legmélyebben. Ezért
módszereink negyedik csoportjába azokat a próbákat és eljárásokat
sorozzuk, amelyek a vizsgálati személyt ösztönös választások elé állít-
ják, és ezen a módon óhajtának észlelésekre eljutni. Ide is beletartozik
részben az asszociációs próba, ennek különféle formájában, és idetartozik
Szondi ösztönlélektani diagnosztikája. Külföldön Jung lélekelem-
zése, nálunk Szondi ösztönlélektana felfedezi, hogy a szeretet oly lelki
áramlatnak hulláma, amely személyiségünk mély, alsó rétegeiből szökik
fel az élet látható felszínére. Minden szeretet: keresés. Keressük önma-
gunkban a szeretett személy képét, amelyet önmagunkból rávetítettünk,
amikor megszerettünk. Férfi a nőben, nő a férfiban, barát a barátban,
szülő a gyermekben a saját lényének képét keresi, és ezt keressük világ-
nézetünkben is. Görög mondás szerint, ha a baglyoknak isteneik volná-
nak, akkor azok bagolyképet, az oroszoknak istenei pedig oroszán-
képet viselnének. Minden emberben megvan az a törekvés, hogy a vilá-

got úgy akarja átalakítani és olyannak akarja látni, amilyen ő maga. A nagyság nagyot akar tapasztalni, a szeretet szeretetet, a gyűlölet ellenséget, a páthosz a messzeséget, a józanság a közelít, és így költ a nagy a nagyság világáról, a szeretet izzón szerető lényekről, a gyűlölet mindenki ellenségeskedéséről minden ellen; így helyez a páthosz távlatot a dolgok mögé, így veszi le a józanság a lélek képeinek fátyolát a meztelen tényekről.

Választásaink, legbensőbb lényünknek, jellemünknek ezek az eldöntői azonban nem azonosak *tudatos* választásainkkal, hanem ösztönös, öntudatlan értékelések. Életünk jórészt ama komédiából áll, amelyet önmagunk előtt játszunk. Nem is mások előtt játszuk ezt a komédiát, hanem azért, hogy a saját önbecsülésünk követelményeinek eleget tegyünk, és így a selejtességnek érzelmét, amelyet egy lény sem képes elviselni, kikerüljünk. Beszédünket és cselekvésünket tehát viszonylag felületes befolyások mozgatják, amelyek igazi mivoltunkat elnyomják. Tudjuk pl., hogy milyen nagy rész az a „mi” véleményünkéből, ami nem is a mienk, hanem a szociális környezetből ered.

Az említett vizsgáló eljárások közös alapgondata, hogy bizonyos helyzetekben és pillanatokban előrúla az emberi lény, a nélkül, hogy ő maga észrevenné, jó részét mindazoknak a vonásoknak, amelyek karakterét meghatározzák. Ezek a pillanatok az ösztönös választások. Hogy mi rokonszenves, mi ellenszenves és mi közömbös nekünk, mit helyezünk előnybe a *Rorschach* ábrák értelmező megoldásakor (formát, mozgásképet, szint-e stb.), a *Wartegg*-próba rajz-asszociációjánál, a *Jung*-kísérlet szó-asszociációjánál: mindez leleplezi lelkünk valódi alapjait. Választásaink megmutatják, mit tartunk fontosnak, hogyan értékelünk, mire törekszünk. Az az embertípus pl., amelyet a Szondi-teszt arcképsorozatából választásunkkal előnyben részesítünk, megmutatja a saját ösztöntényezőink minéműségét. A személyiség mélységeiből mosódnak ki és jutnak életünk felszínére adatok, amelyekből a jó pszichodiagnosztikus, de csakis a jó pszichodiagnosztikus, képet tud alkotni ama mélységekről, ahonnan származnak.

A személyiség meghatározó magva nem véleményeinkből és élettapasztalatainkból áll, nem is vérmérsékletünkéből — amint több modern pszichológus, pl. *Kretschmer*, hajlandó feltételezni —, hanem értékeléseink rendszeréből. Minden emberi személyiség: törekvésekben nyilvánul meg, és minden törekvésünk valamely értékre irányul. A rossz, értéktelenes törekvés is értékre irányul, csupán azzal a különbséggel, hogy alacsonyabb értéket intencionál, részesít előnyben magasabb értékkel szemben. Mivel mármint a személyiség törekvései különbözők, sokfélék, amelyek részben ugyan áthatják egymást, de részben esetleg harcban is állnak egymással, ezért jellemüket az a körülmény dönti el, hogy melyik az uralkodó törekvésünk, illetőleg, hogy ez az uralkodó törekvés milyen értékre irányul. A személyiség elsősorban választásoknak:

igenléseknek, előnybehelyezéseknek és elutasításoknak természetes rendszere, és ez a rendszer az ő végső gyökere, jellemének alapja. Ugyanígy egy népfajt vagy egy történeti korszakot is akkor ismerünk meg lélektanilag, ha sikerül megállapítanunk az értékeknek azt a táblázatát és hierarchiáját, amely ott vagy akkor az embereken uralkodott.

Módszereink utolsó csoportját a kifejezéstan eljárások alkotják. A karakterológiának egyik alaptétele az a tovább már nem magyarázható, szinte misztikus tényállás — amelyen a karakterológia segédtudománya, a kifejezéstan is nyugszik —, hogy a külső, térbeli, érzékelhető dolgok: szó, taglejtés, arcvonások, testalkat, ruha, modor, lakás, sőt természeti tájak és tárgyak is lelket fejeznek ki, hangulatkarakterrel rendelkeznek. Így álmainkban az érzékelhető, külső világ elemeiből a tudatlan oly képzeleti képábrámlást hoz létre, amely kifejezi vágyainkat, értékelésünket, legmélyebb emocionális életünket. Ugyanez történik ama módosított tudatállapot esetén is, amelyet hipnoid állapotnak nevezünk, és amellyel főleg a francia, angol és amerikai orvosi pszichológia és valláspszichológia foglalkozott (*Baudouin, James, Spcarman, Thouless*).⁷ Mind az álmot, mind a hipnoid állapotot felhasználtuk a Fővárosi Pedagógiai Szeminárium lélektani laboratóriumában személyiségvizsgáló próbák kialakítására.

A kifejezéstan módszerei közül legismertebb *Kretschmer* eljárása, testalkat és „jellem“ között felfedezett párhuzamok segítségével a külsőről a lelki világot leolvasni. Azonban ő is csak odáig jut el az erkölcsi tulajdonságok észlelése szempontjából, hogy megállapítja, egy-némely erkölcsi tulajdonságot a ciklothim, másokat a schizothim ember-típus „szokott“ hordozni, a nélkül, azonban, hogy ezeknek az erkölcsi tulajdonságoknak lélektani magyarázatát adná. A schizothimek „idealisták“, „fanatikusok“, „törtetők“ stb., a ciklothimek megalkuvók, türelmesek, kételkedők, meleg kedélyűek, humorra és társas érintkezésre hajlók. Vajmi kevés itt az erkölcsi észlelés, az is elszakad a lélektani összefüggésektől és értelmezéstől. Nagyjából ugyanezt lehet mondani más tipológiákra is e körben, pl. *Pende* vérnyomrendszer típusaira stb.

Mindazonáltal a kifejezéstan vizsgálódások aránylag alkalmasak arra, hogy az a vizsgálódó, akinek érzéke van hozzá, finom adatokat és különbségeket észleljen erkölcsilélektani téren is.

A Fővárosi Pedagógiai Szeminárium lélektani laboratóriumában kipróbáltam azt a saját vizsgálati eljárásomat, amely teszt formájában ugyan, de az összes, eddig tárgyalt módszerek előnyeinek és lehe-

⁷ R. H. Thouless: An Introduction to the Psychology of Religion. Cambridge, 1923. 30., 165., 167. l.

Noszlopi: Jel'emplátás. Budapest, 1935. 31. stb. l.

Noszlopi: Impulzivitás és lelki mélység. Gyermek és Ifjúság, 1939. 31., 65—82. l.

tőségeinek egyesítésével próbál erkölcslélektani észlelésekre eljutni. E tanulmányok a következők:

Erkölcslélektani észlelő-teszt csak oly próba lehet, amely erkölcs-tani fogalmakra közvetlenül átfordítható lélektani adottságokat észlel. Oly személyiségtényezőket kell tehát találnunk és vizsgálnunk, amelyekre az erkölcs-tan fogalmai visszavezethetők. A lélektannak ezen az új és alig művelt területén segítségünkre vannak az emberi léleknek ama sarkalatos és tipikus adottságai, amelyeket részletesen etnikai-karakterológiai munkámban tárgyalok (v. ö. idézett munkáimmal). Ez a négy személyiségjegy, amelyet hipnoid kísérleteinkkel is észleltünk: a józanság, az impulzivitás, a lelki mélység és a gyakorlatias idealizmus. Tanulmányaink értelmében kifejezéstani eszközökkel ösztönös választásokat kell a vizsgálatnak kiváltania a személyből, amelyekben ennek alapvető értékelő állásfoglalásai, többre- vagy kevesebbreértékelési nyilatkoznak meg. E cél elérésében eszközeink: oly lelki képek, elképzelések és képzetek, amelyek kifejezik, kifejezés-tanilag hordozzák négy típusunk jellegét és lelkiségét.

Ennek az elgondolásnak megfelelőleg, tesztünk először is különböző tárgykörökben spontán elképzeléseket és választásokat kíván a vizsgálati személytől, aztán ismétlődnek ugyanezek a tárgykörök és kérdőpontok, de most már arra szólítják fel a vizsgálati személyt, hogy öt-öt kép, képzet vagy gondolat közül válassza ki azt, amely reá a leg-erősebb érzelmi hatást gyakorolja, függetlenül attól, hogy ez a hatás kellemes-e vagy kellemetlen, a bennünk támadt érzem rokonszenv és tetszés-e vagy ellenszenv és visszatetszés, nemes dolognak vagy alacsonyrendűnek érzi-e tárgyát stb. A felsorolt öt felelet-lehetőség közül egy-egy kifejezés-tanilag képviseli négy típusunk valamelyikét, az ötödik pedig az erkölcsileg értékeléskor állásfoglalást. Elgondolásunk szerint az erős, intenzív, érzelmi együtthangzás jelenti az egyéni megfelelést, rokonszenvet, akár kellemes, akár kielégüléstlen színezetű az érzélem. Az utóbbi eset, a nemleges, visszautasító érzelmi válasz csak azt jelenti, hogy az egyén elnyomja, önmaga előtt is eltitkolja saját természetéből épp ezt a vonást.

Téves volna tesztünk diagnosztikai megbízhatóságával szemben az az ellenvetés, hogy itt a vizsgálati személy hangulatára lévén bízva a választás, tehát a tűnékeny, változókéony és alanyi érzelmre, ezért nem biztosítható a tudományos pontosság és igazoltság. Ez az ellenvetés azzal a hallgatóságos előfeltevéssel jár, hogy minden vizsgálati személy önkényesen vagy legalább is egészen egyéni és alanyi különbséggel más és más hangulat-karaktert érez bele ugyanabba a képbe. Pedig a dolog nem így áll. Előfordul ugyan, hogy emlékeink és képzetársításaink egy kép, táj vagy tárgy hangulatát számunkra egyénileg színezik, de mégis általános törvényszerűség, hogy lelkileg egészséges ember érzelmi világa tárgyilagosa, vagyis a tárgy mivolta és nem a saját alanyi állapotainak

kivetítései határozzák meg számára a tárgy hangulatát. A kifejezés objektív és nem szubjektív valami. A szubjektivizmus, a saját hangulat-állapotainknak kiöntése a tárgyi világra: lélektanilag beteges jelenség.

A teszt diagnosztikus értéke tehát abban áll, hogy megjelöli a vizsgálati személy ethikai karakterológiai uralkodó típusát és ezzel uralkodó értékelési irányát, valamint, hogy megjelöli értékellenes vagy fordítva, erkölcsi kiválóságra alkalmas képességeinek vagy hajlamainak mérvét.

A teszt diagnosztikai korlátozottsága főleg az a körülmény, hogy az értékellenes hajlamok természetét közelebbről nem részletezi, nem mondja meg, hogy milyen vétkekre vagy rossz tulajdonságokra hajlamos a vizsgálati személy.

Minden hibaforrás nélkül való bizonyossággal tesztünk sem képes az egyének erkölcsi adottságait megállapítani. Ez, amint fejtegetéseink elején leszögeztük, nem lehetséges. Tesztünk hibaforrása főleg az a körülmény, hogy már a mélylelkűségnek, de még inkább gyakorlatias idealizmusnak megéreztetése, mindennemű kifejezése, kifejezéstarti érzékeltetése: nagyobb arányban válthatja ki a vizsgálati személy választását a próba elvégzése keretében, mint amilyen arányban ő ezt az életben választaná, a valóságban hordozná. Mi ennek az oka? Nyilvánvalólag az a helyzet, hogy „én”ünk nem azonos egyéniségünkkel, hanem több, mélyebb ennél. Igazi, metafizikai énünk az erkölcsiséggel azonosítja magát, lélektani, empirikus egyéniségünk ellenére is. Az erkölcsi érték az „én” számára léttörvény: tartós nem-követése az „én” pusztulását vonja maga után. A lélektan azonban e ponton elértkezett illetékességének határait.

Noszlopi László.

VITA

A hegelianizmus.

(A M. Fil. Társaság vitája 1941. április 1-én.)

A hegeli filozófiára sokáig úgy tekintettek, mint a terméketlen fogalmi szörszálhasogatásnak, az üres légvárépítésnek iskolapéldájára és a filozófia mult századbeli nagy csatavesztéséért a pozitív tudományokkal szemben, ami azután tudvalevőleg hosszú évtizedekre elapasztotta a spekulatív kedvet, mindmáig őt szokták felelőssé tenni. Goromba vádákban és kipellengérezésekben valóban nem volt hiány s e tekintetben, mint ismeretes, Schopenhauer vezetett, akit erre személyes ellenszenve és mellőzésének fulánkja is ösztökölt. De a pozitívizmusnak és később jóideig a neokantiánusoknak táborában sem volt Hegel neve jó hangzású: aki hivatkozni mert rá, bár félénken is, azt kockáztatta, hogy nem veszik komolyan. Még az egyébként oly elfogulatlan és tárgyilagos Paulsen is, századunk elején szélteben sokat olvasott etikájában úgy nyilatkozik Hegel jog- és erkölcsfilozófiájáról, mint olyan haszontalan és sivár fogalmi játékról, amely a moralitást éppen hagyományos jellegéből vetkőzteti ki. S ez a lekicsinylés, sőt éppenséggel megvetés annyira beleitatódott a köztudatba, hogy még ma is, ha valaki homályos, „ködfaló“ filozófiát emleget, lehetőleg mindjárt Hegelt rántja elő példaként. Sőt a hirhedt „hegeli homály“ hovatovább nemzeti tulajdonság-számba megy. Akik a német gondolkodást nehézkességgel, körmönfontossággal szokták vádolni, szembeállítva például a francia világossággal vagy akár a magyar józansággal, elsősorban éppen Hegelre szeretnek hivatkozni.

De viszont sohasem fogatkozott meg egészen a tisztelők és a követők tábora sem. Az első hegeli iskoláról ne is szóljunk: talán Platon óta nem hódoltak még úgy filozófus előtt, mint ahogy Hegelnek egykori személyes tanítványai istenítették mesterüket, valósággal az ige megtestesülését látva benne. Hogy a hegelianizmus harmadfél évtizeden át uralkodó filozófia lehetett Németországban, ebben némileg ezeknek a tanítványoknak is részük volt, akik mesterük tanait még életében beol'tották a tudományoknak különböző ágaiba, halála után pedig kiadták összes műveit, a hegeli rendszernek ezt a részben eredeti művekből, részben egyetemi előadások jegyzeteiből összállított corpusát, amely a róla való ismeretünknek máig legfőbb forrása. De a rendszer összeomlása és az iskola szétágazása után sem szikkadtak ki nyomtalanul a hegeli gondolkodás erei, hanem tovább buzogtak és termékenyítő hatásuk a német történeti iskolán át (Savigny, Grimm, Dahlmann, Ranke) egészen Diltheyig kimutatható. Sőt nemcsak a történeti kutatás termékenyítő meg általuk, hanem a szellemi életnek úgyszólván minden területe: a teológiában és a jogban, a politikában és a társadalom elméletében, a

gazdaságtanban s nem utolsó sorban a művészetben is szinte a század végéig érezhetők ezek az ösztönzések, s nem volna nehéz rámutatni számos hegeli gondolatra a természettudományokban sem, bár népszerűvé laposítva, s bár szerzőjük nevére megfeleltek vagy éppen anathémával sújtották. S e hatás kiárad a német nyelvi határokra túlra is: Franciaországban, Angliában és az angolszász Amerikában, Olaszországban és az északi államokban, a dánok, az oroszok, a lengyelek közt és nálunk is, mindenütt hegeli iskolák keletkeztek, vagy legalább is követőivel találkozunk. Oly különböző irányú egyéni gondolkodók, mint Kierkegaard vagy Taine, döntő szempontokban Hegeltől merítettek, s hogy a marxi szocializmus, kivált materialisztikus történelemfelfogásában a hegeli dialektikára támaszkodik, általánosan ismeretes. Századunk elejétől pedig nemcsak történetileg tárgyilagosabban kezdik megítélni Hegelt, hanem hívei is egyre szaporodnak ismét, sőt éppenséggel a hegeli filozófia, újraéledéséről és neohegelianus irányokról szólhatunk. A neohegelianizmusnak lelkes olasz úttörője, Croce, századunk elején még szemére veheti a németeknek, hogy legnagyobb gondolkodójukról hálátlanul megfeledkeztek. Ma ellenben már igen sokan vannak, akik Hegelt éppenséggel az újkor legnagyobb gondolkodójának tekintik.

Honnan ered ez az annyira szélsőséges megítélés és mi a magyarázata? Kétségtől a filozófia multjának más gondolkodóival szemben is különbözőképp szoktunk állást foglalni: vonzódnak hozzájuk vagy elvetjük őket, merítünk belőlük vagy vitázunk velük, de azért történeti jelentőségüket a maguk helyén nem vonjuk kétségbe. Ebben az esetben azonban mereven szembenáll egymással a rajongók és a becsmérlők táborra, vagy legalább is a megértők és az elzárkózóké, s köztük nincs meg a közeledésnek semmiféle lehetősége. Az a körülmény, hogy Hegel nagyon is az eleven életbe nyult bele, nem okolja meg ezt a szembenállást: többé kevésbé minden filozófus közvetlenül vagy közvetve az életre hat. Hasonlóképp azzal a magyarázattal sem elégedhetünk meg, hogy Hegelt utolérte a saját dialektikája, s túlhaladottá vált: minden filozófia előbb-utóbb túlhaladottá válik, de egyszersmind mindegyikben lehet valami, ami túlhaladhatatlan, „örök“, s épp ezért a kellő történeti pillanatban mindig újra megeleveníthető.

A hegelizmusnak ezt az ambivalens megítélését csak akkor fogjuk megérteni, ha nem személyes filozófiai rendszert látunk benne, de nem is pusztán filozófiai irányt, hanem úgy fogjuk fel, mint a gondolkodásnak egyik sajátos típusát. A személyes mozzanatot maga Hegel annyira háttérbe szorította, mint talán senki az újkorban előtte vagy utána; a rendszer és az irány pedig — ezt csak ma látjuk tisztán — filozófiájában voltaképpen másodlagos fontosságú. Valóban jellemző ellenben rá nézve a világmindenségnek és az emberi történetnek, a természetnek és a szellemnek szerves, életszerű, azaz: keringő mozgásban, lüktetésben, fejlődésben való felfogása. Leisegang figyelmeztetett először Hegel gon-

dolkodásának erre a tipikus sajátosságára s ugyancsak ő mutatott rá a tekintetben legközelebbi rokonaira is: Herakleitosra (akire egyébként már maga Hegel úgy hivatkozik, mint ősére), az evangéliumok szerzőire, különösen a levélíró Szent Pálra, továbbá középkori és újkor-eleji német misztikusokra, aminő Eckhardt mester és Nicolaus Cusanus, és korabeli költőkre, kivált Goethére, Hölderlinre és a romantikusokra. (Denkformen, 1928, 136. sk. II.) Nem véletlen, hogy Hegel teológusnak készült (Hölderlinnel együtt, akivel épp ezidőtájt kötött szoros barátságot), s amióta ifjúkori iratait is jobban ismerjük, tudjuk, hogy ez a vallásos-misztikus, Istenért küszködő és a világban mindenütt Istennek nyomát kereső törekvés egész filozófiáját áthatotta, rendszere teljes kiérlelődésének idejében is. Úgy szoktuk ezt másként kifejezni, hogy Hegel gondolkodási típusát a létnek és a gondolkodásnak azonossága, a *létben való gondolkodás* jellemzi, vagy rövid szóval: a *kozmovitális* jelleg, abban az értelemben, ahogy az Írás mondja: Istenben élünk, mozgunk és vagyunk. (Ap. csel. 17, 28.) Ezért nem értik meg Hegelt azok, akik a gondolkodásnak másféle típusából közelednek feléje, mint például a racionális-matematikai vagy akár a mechanisztikus-természettudományi gondolkodás képviselői, akik mindenkor szigorú fogalmi következetességre vagy éppen kvantifikálható oksági összefüggésekre építenek és ezért amott eltávolodnak, mintegy fölébe helyezkednek a valóságnak, emitt pedig fogalmilag megszerkesztik. A XIX. század második fele ennek az exaktságnak eszményéhez igazodva általában ilyen „egyenes vonalúan“, vagy ha szabad ezzel a kifejezéssel élnünk: egydimenziósan gondolkodott s épp ezért mindinkább elvesztette érzékét a gondolkodás „körmozgása“ iránt, amely híjával van az exaktságnak, azaz nem számszerűsíthető, sőt nincs meg benne a ratio és a consequentia váza sem, ellenben olyan, mint a szívverés systole diastoléja s ezért inkább a minőségekre van tekintettel.

Minden gondolkodási típus azonban nemcsak sajátos felfogás- és eljárásmódot jelent, hanem megvan ugyancsak sajátos kifejezőmódja is. A kozmovitális gondolkodás megértését rendszerint megnehezíti, hogy csupán képekben, hasonlatokban tudja kifejezni a kifejezhetetlent. Már Herakleitoszt okoreivóc-nak, sötétnek nevezte emiatt a későbbi ókor, és ismeretes, hogy minden idők misztikusai csak a hasonló szelleműeknek, a beavatottaknak voltak megközelíthetők. A sötétség vádjával, említettük, Hegelnek sem maradtak adósak kortársai és az utódok. Amde ennek nála egészen különös oka van. Hegel ugyanis, noha látásmódja és gondolkodásának magatartása minden ízében a misztikusoké és a költőké, mégsem ezek nyelvén, fátyolos és csupán sejtető képekben fejezi ki magát, hanem fogalmakban, akárcsak a vérbeli racionalisták. Emiatt azonban gondolkodását sajátos kétlakiság jellemzi. Mint a felvilágosultak kortársa, gondolkodásának ezzel a misztikus, kozmovitális irányával természetszerűleg „korszerűtlen“ volt; ugyanakkor azonban

ennek a gondolkodásának kifejezésében egészen korszerű is, mivel magáévá tette a felvilágosodásnak racionális stílusát azzal, hogy fogalmakra iparkodott fűzni a valóságot, s eközben a régi cartesziánus elv szerint az egyszerűbből haladt az összetettebbre. Ebből érthetjük meg a hegeli filozófia másik, kozmovitális jellege mellett alapvető tulajdonságát: ú. n. *dialektikus módszerét*. Ebben Hegel voltaképpen beleoltja a szerves, „körmozgásos“ gondolkodást az egyenesvonalúba: a gondolkodás zárt körben mozog s a vérkeringés módjára vagy akár mint a zenei periodus oda tér vissza, ahonnan kiindult; ámde ugyanakkor — *halad* is előre, egyenesvonalúan, egyszerűbbekről folyton összetettebb, teljesebb képletek felé. Ilymódon az a dialektika, amely eredeti és sajátos értelmében csupán fogalmak logikai tisztázását jelenti, mégpedig magában a gondolkodásban felmerülő ellentétek fonalán: mozgásba jön, az ellentétek a szerves fejlődés ütemét veszik fel benne, mozgásuk magának a létnek mozgásával azonosul, vagyis: a fogalmi dialektika reáldialektikává válik. Maga a mozgás pedig azzal, hogy a dialektika révén egyes ütemeiben öntudatosul, szükségképpen mindig tovább hajt: minden visszatérés már nem ugyanaz többé, ami előzőleg volt, a tétel—ellentétel—összetétel szabályos váltakozása logikai törvényszerűséggel magát a valóságot is mindig fejlettebb, „magasabb“ formákban bontakoztatja ki, tehát: zárt és mégsem zárt, mert nemcsak üteme van, hanem iránya is. Azzal, hogy Hegel a dialektikát mozgóvá teszi, vagy mondhatjuk úgy is: azzal, hogy a mozgást logikai ellentétekben fejleszti ki — a kettő nyilván ugyanazt jelenti, csak ellenkező oldalról — a szerves élet zártságát és az eszui haladást egyszerre tudja érvényesíteni gondolkodásában, de ugyanakkor a létező valóság körében is. Világ és eszme, létezés és gondolkodás egy és ugyanaz lévén nála, megnyilvánulásuk folyamata zárt és haladó is egyúttal.

A mai ember, aki már a fejlődés és a haladás gondolatával növekszik fel, s aki megszokta, hogy nemcsak a köznapi szóhasználatban, hanem még egyes szaktudományok irodalmában is lépten-nyomon a két fogalomnak megokolatlan felcserélésével találkozunk, első tekintetre aligha fedez fel a hegeli vállalkozásban újat és meglepőt. Ezért talán nem felesleges, ha ehelyütt nyomatékosan is hangsúlyozzuk, hogy mily merész és előzmény nélküli filozófiai tett ez. Kétségtávol Hegel előtt is voltak a fejlődésnek elmélkedői: Aristotelestől Rousseau-ig, vagy éppen Hegel legnagyobb kortársáig, Goetheig a szerves fejlődés valóban egyik legelőkelőbb elve volt a filozófiai gondolkodásnak és éppen Hegel korában már a tapasztalati tudományok körében is érvényesült (Laplace, Lamarck, a történelemben főleg a romantikusok, kivált Fr. Schlegel). S éppúgy a haladás gondolatának is voltak már képviselői, sőt a felvilágosodás valósággal megmámorosodott a haladás vérmes reményeitől, s tudvalevőleg még az annyira óvatos Kant sem zárkózott el ezektől, legalább is életének egyik szakaszában nem. De a két gondolat, a fej-

lődésé és a haladásé, nem érintkezett egymással, s híveik úgyszólván külön utakon jártak. Hegel volt az első, aki összekapcsolta a fejlődést a haladással, mégpedig nem a későbbi, kritikátlan értelemben, jelentésüket is felcserélve, hanem szinoptikusan, azaz a kettőt mintegy együtt látva: az eszme önkifejlődése a világban mint fokozatos haladás jelentkezik és válik tudatossá.

Csak hogy ennek a vállalkozásnak vannak nehézségei és veszedelmei is, s ezek kivált akkor tűnnek ki, amikor e módszeres szempontok merő vázát a természetnek és a történetnek, az életnek és a szellemnek tartalmaival kell megtelíteni. Páratlan belelő és egyszersmind konstruktív készségével ezt a feladatot Hegel szinte elbűvölő könnyedséggel oldotta meg, és bizonyos ebben rejlik korabeli nagy hatásának legfőbb oka. De kezére játszott e tekintetben a tapasztalati tudományoknak akkor még kezdetleges állapota is. Néhány évtized múlva azonban, mint ismeretes, ezek a tapasztalati tudományok korábban nem is sejtett arányokban fellendültek és ekkor kiütközött a hegeli módszer fonákja is. Hogy a megnövekedett tartalmak nem fértek el többé a rendszer kereteiben, az a kisebbik baj volt: ez csak a tényimádók szemében rontotta Hegel hitelét. Amde hovatovább a szellem emberei is elidegenedtek tőle. A kik filozófiájának fogalmi szerkezete miatt vonzódtak hozzá, azokat mindig zavarba ejtette ennek a filozófiának misztikus árama: a szigorú fogalmi gondolkodás, akár deduktív vagy induktív irányban, akár transzcendentális módon vagy dialektikusan halad is előre, voltaképpen mindig „időtlen“, és semmiképpen sem fér össze a szerves fejlődéssel, mert ez meghatározott pályán mozog s időben mindig valahol lezárul. Azok viszont, akik megérezték Hegelben az élet metafizikussát, mindig megütköztek dialektikáján, amely szemükben úgy tűntette fel őt, mintha az élet mozgó folyamát merev fogalmak hálózatába szőné és ebben elveszítené. A misztika egyáltalában adialektikus jellegű, mert kimerül a lélek sorsának és az abszolút léthez való viszonyának szemléletében és még a fogalmi rögzítéstől is tartózkodik, nemhogy egymáson próbálná tisztázni a fogalmakat. Ilymódon azonban Hegel filozófiájának éppen e kétlakisága miatt, azért, mert módszerében misztikát és absztrakciót, életes fejlődést és racionális haladást egyaránt át akart fogni, az utódok körében, akik ezt a két utat már külön-külön járták, szükségképpen megértetlennek kellett maradnia. Az emberi gondolkodásnak — s tegyük mindjárt hozzá: egyszersmind az emberi létnek is — két olyan ellentétes megnyilvánulása ez, amely örökké kibékíthetetlen egymással s ezért legfeljebb kölcsönösen egyensúlyozható, de nem oltatható egymásba.

De vajon nem volt-e Hegel tudatában annak, vagy legalább is nem érezte-e meg, hogy dialektikájának ez a sebezhető sarka? A misztikának és a fogalmiságnak együtt való érvényesítésével korábban is találkozunk. Már Platon filozófiája ezen a problémán gyűlt fel, Szent Ágost-

tont is ez a törekvés hatotta át, és az egész későbbi középkor gondolkodása olybá tekinthető, mint azon való fáradozás, hogy ezt a két szempontot valamiképen összhangba hozza egymással. Az újkorban pedig egyfelől Pascal filozófiája, másfelől a spinozizmus a legjellemzőbb példája ennek a kísérletnek, de egyúttal egyensúlyozatlan megoldásának, az egyik vagy a másik irányba való eltolódásának is: Pascalnál, mint ismeretes, a ráció végül is a misztikába ömlik szét, lét és gondolkodás elveszti önállóságát és szüntelenül Isten körül kering, Spinozánál viszont a lét teremtő ősoka, a natura naturans minden attributumával és modusával a fogalmak geometriai rendjében merevvé és mozdatatlanná válik. Hegelt e kísérletek sikertelensége már eleve visszarettenhette hasonló vállalkozástól. Ezért amidőn a lét végső alapját, az abszolútumot, az Eszmét mozgónak állítja, és viszont: önkifejlődését logikai dialektikai formákban fogja fel, akkor — hogy elkerülje valamennyi elődjének kudarcát — ezt az egész logikai dinamikát időbelinek minősíti, azaz: az általánosnak talajából (ma azt mondanók: az érvényességi síkról) az egyszerűbe, a konkrétba, a történetibe helyezi át, anélkül azonban, hogy ezért általánosságától megfosztaná. S ezzel érünk a hegeli filozófia harmadik sarkalatos jellemvonásához: a *történetiség* sajátos szemléletmódjához. Vele ismét gyökeresen új motívum tűnik fel a gondolkodás látóhatárán, s jegyezzük meg mindjárt, hogy ez egyszersmind ennek a filozófiának legmaradandóbb eredménye is.

Mit nevezünk történetinek? Erre egészen Hegelig úgyszólván egyértelmű választ kapunk: egyszeri eseményeknek, változásoknak valamilyen sorát, amelyeknek előidézője az ember mint időben cselekvő lény s amelyek összefüggésükben ismét alakítják, meghatározzák az emberi életnek ezt az időben szétterülő folyamatát. A történeti és történetfilozófiai felfogás legfeljebb ennek az összefüggésnek magyarázatában tért el egymástól. De akár az isteni elrendelésben, akár a vak véletlenben, akár pedig oksági kapcsolatban látta ennek az eseménysornak az értelmét, annak, amit történetnek tekintett, mindenképen *az ember* állt a középpontjában.

Hegel alapjában megváltoztatja ezt a felfogást. Szerinte az ember is csupán egyik tagja az egyetemes világtörténecsnek, ez pedig nem eseményekből, hanem megvalósultságokból szövődik. A történet az eszme fokozatos testet öltése. Történet tehát a természet is, ebben is az abszolút eszme bontakozik ki, de egyre teljesebb megvalósulásának stádiumaiban is elégedetlen lévén önmagával, szükségszerű folytonosságban tovább hajt, az emberben ébred történetiségének öntudatára és készíti őt ezzel arra, hogy egy másik, szellemi világot bontozzon egyre magasabban feszülő ívekben önmaga fölé. A történet épp ezért a szüntelen elégedetlenség birodalma, vagy ahogy maga Hegel mondja: a világtörténet nem a boldogság színtere: *die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks* (Philos. d. Gesch. Reclam 62. l.), s ennek a boldog-

talán elégedetlenségnek látható jelei az alkotások. E jelekben — azaz: az eszme megvalósulásaiban, képződményeiben, művé és végül filozófiai reflexióvá való kikristályosodásában — kell látnunk a történetiség velejét. Nem a cselekvő a fontos tehát a történetben, hanem a cselekvés eredménye, az amit a történet cselekvői — s közöttük az ember is — létrehoznak. Létrehoznak pedig nem merő véletlenből vagy a szubjektív önkény ötletei szerint, hanem a dialektika meghatározott menetében. A dialektika éppen a történeti megvalósulások erjesztője. Általa az eszme kilép általánosságából és konkrétá válik, úgy azonban, hogy ezen az úgyszólván kézzelfogható valóságán mégis mindig áttetszik általánossága. Az egész történet ilyenformán az eszmének, a logosnak a műve s mint mű: szükségképen objektív. Ami csak egyéni és szubjektív, ami merőben tevékenység és változás, az sohasem érheti el a történetiség szféráját: csak ami objektívvá vált, tekinthető történetinek. Ebből a szempontból kell értenünk a sokat emlegetett és sokat gúnyolt hegei szót, hogy mindaz, ami létezik, észszerű: *alles was ist, ist vernünftig*. Észszerű, mert a logos terméke, a logosnak időben létrejött valósága, és épp ezért csakis a logosból, azaz: fogalmakból értelmezhető. A dialektikusan kifejtett történeti objektivitásban pedig a fogalom és realitása elválaszthatatlan, szintetikus egységben van egymással. Ezt az egységet nevezi Hegel éppen eszmének, a változást és az állandóságot, az egyszerűt és az egyetemet, a kifejlést és a feljebb törést egyaránt átfogva benne. Az eszme önkibontakozásának története eszerint a dialektikus fordulatok során át a világ fokozatos szellemivé válásának története. Legyőzve a természet ellenállását és a lelkiség (a szubjektivitás) útvesztőit, oda tér vissza, ahonnan kiindult, de közben időben kiterült, objektív alkotásokkal jelezte történeti útját és önnönmagára eszmélt bennük.

Akárminő állást foglaljunk is el Hegelnek ezzel a történeti szemléletmódjával szemben, amellyel magát az Abszolútumot az időbeli fejlődés sodrába vonja bele, tagadhatatlan, hogy ősi keresztény misztikus gondolat szólal meg benne. 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος: Kezdetben vala az Ige, és az Ige Isten-nél vala, és Isten vala az Ige. Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν: És az Ige testté lőn és miköztünk lakozék (Ján. 1, 1, 14). Az Igének, Istennek megtestesülését időbeli, történeti eseménynek jelenti ki már az evangelista, ezen töprengtek legtöbbet az első keresztény filozófusok, Szent Agoston pedig, mint ismeretes, éppen az évszázadok akméjának, delelőpontjának tekintette. S lehet — bár ez a feltevésünk csak sejtelen és semmivel sem támogatható —, hogy Hegel szeme előtt az a gondolat is lebegett, hogy az Igének ez az egyszeri, történeti megtestesülése az eucharishtiában azóta is naponkint ismétlődik. Abban a tekintetben Hegel eltávolodott ugyan a keresztény állásponttól, hogy a világnak történetiségét nem csupán az Ige megtestesülésének analó-

giájára fogta fel, hanem magában a világban, a világ kifejlődésében látta éppen az Ige megtestesülését. Azt mondhatnók, hogy ezzel inkább az antik vallásos szemlélethez közeledett, mint ahogy általában Helas alkonya óta senki sem volt annyira „görög“, mint éppen Hegel. Azzal azonban, hogy a történetiség lényegét a megtestesülésben látta, nem pedig a folyamatban; a szellemben, nem pedig az életben; egyénfeletti valóságokban, nem pedig szándékokban és sorsfordulatokban; eredményekben, nem pedig külső vagy belső okokban: keresztényibb volt az elvilágiasodott, élszubjektívalódott újkornak bármely gondolkodójánál. Ha a történet eszmei felfogásában találkozhatunk is előzményekkel a romantikusokban, kivált pedig Schellingben, ezzel a történeti objektívizmusával viszont egészen töretlen úton járt s olyan gondolatot emelt ki tudatosan és tett filozófiájának sarkkövévé, amely addig inkább csak a kereszténység ethoszában élt.

Kozmovitális gondolkodás, dialektikus módszer és a történetiségnek objektívisztikus felfogása: ez tehát az a három alapmotívum, amelynek irányában az egész hegeli rendszer felépül. Részleteiben a rendszernek erre az architektónikájára ebben a rövid jellemzésben természet-szerűleg nem terjeszkedhetünk ki. Hegel ellenségei kezdettől fogva azt szokták szemére vetni, hogy valósággal ledarálja a világfejlődést a dialektikának ismert hármas ütemében, s a tezis—antitezis—szintezis szabályos váltakozását, azaz: a fogalom és e fogalom realitásának, az ideának egységes jelentkezését (= tezis), majd megoszlását és szembe-helyeződését (= antitezis), végül pedig egyetemesebb egységbe való szövődését (= szintezis) nemcsak a rendszer egészének felépítésében alkalmazza, hanem legapróbb részleteibe is beleerőszakolja. Aki valaha olvasta Hegelt, tudni fogja, hogy ez a vád igazságtalan; abban azonban, aki nem ismeri, rendszerének minden efféle vázlatos ismertetése valóban csak a „ledarálás“ érzetét keltheti. Ezért itt merőben e rendszer legáltalánosabb kereteinek megjelölésére szorítkozunk.

A világ, mint említettük, Hegel szerint az idea megvalósulása. Az idea pedig, tiszta és elkülönületlen valóságában közvetlenül mint *abszolút eszme* jelenik meg. Ez az abszolút eszme, amelyet Hegel önmagáról tudattal bíró igazságnak (*sich wissende Wahrheit*) is nevez, s amely átfogja, magába öleli az összes ideákat, időtlenül megelőzi a világ realitását. Gondoljunk itt egy pillanatra ismét Szent Jánosnak imént idézett sorára: „Kezdetben vala az Ige, és az Ige Istennél vala.“ Az abszolút eszme ilyenformán a világnak még csak potencialiter létező valóságát jelenti, vagy ahogy a régi misztikusok mondták: Isten ölében ott szunnyadnak az összes lehetőségek. Ezért nevezi Hegel az abszolút eszme létformáját magában való létnek (*Ansichsein*, amiben a középkori skolasztikusok a *se esse* fogalmára ismerhetünk). Ez az abszolút eszme azután dialektikus szükségképiséggel tovább hajt, a logos testté válik és legelőbb mint *természet* lép fel. A természet: ez az

eszmé a maga eredeti egységétől való elidegenedtségében, elkülsősődésében, határtalan számú szervetlen és szerves alakzatra való szétbomlottságában, vagyis: „máslétében“ (*Anderssein*). Ezzel Hegel azt akarja éppen kifejezni, hogy a természet Istentől való elesettség, valamiféle negatívum, úgyszólván bűnbeesés, ahogyan az individuáció tényét mint a természeti lét követelményét már az ősi mithoszok megjelölték. De nemcsak a mithoszok. Kell-e emlékeztetni Anaximandros mély értelmű mondatára, amelyet Simplikios őrzött meg: „amiből a lényeknek keletkezésük van, szükség szerint ugyanabban kell romlásuknak is lennie“, mert „így kell lakolniuk és megfizetniük egymásnak bűnükért *az időnek* rendjében“? (Diels-Kranz, I.^o 89. l.) Vagy hivatkozunk az ismert aristotelesi kijelentésre: „a természet nem isteni, hanem daimonikus“? (Parva naturalia 463 b. 14.) Nem ugyanígy látja-e vajjon Hegel is, amikor a természeti létet „feloldatlan ellenmondásnak“ nevezi (Encycl. d. phil. Wiss. § 248.), mivel a benne uralkodó egyéni elv ellenére is a szükségképiségnek és a tehetetlenségnek, az állandóságnak és a megszokásnak a birodalma, ezért pusztán önmagában sohasem fokozódhatik, csupán az individuáció megszűntével, a halállal, ami azonban ugyanakkor az eszmének önmagához való visszatérését és ezzel a szellem ébredését jelenti. Ezért tiltakozik Hegel a természet istenítése ellen: a természet pusztán megismerési elve Istennek, de nem a lételve, és a szellem még csökevényeiben is inkább Istenre utal, mint a természet, akár legártatlanabb formáiban is. Vajjon nem a keresztény, de tegyük mindjárt hozzá: egyszersmind a modern természetszemlélet tükröződik-e ebben a felfogásban? A természet lenyűgöző erő, amelyet le kell igaznunk.

Csakhogy a dialektikus Hegelben a görög szemléletmód is, mint említettük, eleven volt. A természet ellentéte ugyan a szellemnek, „másléte“ az ideának, mégsem veti el, hanem rajta támasztja fel az eszméletet. Hármasszoros fokozatban mutatja be Hegel a természetnek dialektikus kibontakozását, amelyet itt csak névvel jelölhetünk: anyag, erő, szerves élet. A szerves életben a fejlődés eléri a minőségi elkülönülést és ezzel a szubjektivitást. De a természeti létnek éppen ebben a differenciáltságában az eszmé nem ismerheti meg önmagát, hanem csakis a szellemenben. „A természetnek a célja az — mondja Hegel —, hogy megölje önmagát (*sich selbst zu töten*), hogy áttörje érzékisége kergét, hogy phönixként elhamvassza magát s megifjodva mint szellem lépjen elő“ (Naturphilosophie § 376.). A szellemenben tér vissza az eszmé szétbomlottságából — „máslétéből“ — önmagához avégből, hogy magára eszméljen. Ezért nevezi Hegel ezt a létezőmódot „magáért valónak“, „belső létnek“ (*Fürsichsein*), éppen a szubjektív tudatosságra utalván vele.

Ámde ez az önmagára eszmélés nem következik be egyszerre, ennek is dialektikus fokozatai vannak. S ha az eszmének a potenciális létezéséből a „máslétbe“ való átmenete, vagyis természetté valósulása nem

időbeli, hanem pusztán logikai, fogalmi fejlődés, s a valóságban a természet formák úgyszólván egyidejűleg vannak, akkor ezzel szemben a szellem birodalmát az eszme valóban időben hódítja meg magának. A szellem lényege éppen a történet. Ez a történet pedig megindul a *szubjektív szellemmel*, amikor az eszme az egyes emberi lélekben bontakozik ki és ébred önmaga tudatára: épp ezért „önmagánál van” (*Bei-sich selbst-Sein*). A szubjektív szellem tana tulajdonképpen Hegel pszichológiáját tartalmazza s szintén hármas dialektikus fokozatban épül fel: lélek, tudat, szellem. A lélek össze van még léteben szöve a természeti valósággal; a tudat a reflexió állapota; a szellemen pedig már a szabadság teremtménye nyilvánul. Ezért az utóbbi vezet át az *objektív szellemre*, amely éppen az egyéni, szubjektív szellem által a szabadság jegyében létrehozott, tartalmukban mindamellett egyénfeletti jelentésű képződményeknek rendjét öleli fel. Ebből érthető, hogy Hegel az objektív szellem létezőmódját „önmagában megálló létének” nevezi (*Für-sich-selbst-Sein*). A jog, az erkölcs és a szociális formák ennek az objektív szellemnek a tartományai. A jogrend a szabadságot kötelességek felismerésében valósítja meg; az erkölcs a lelkiismeret talajába mélyíti, „reflektálttá” teszi, a szociális formák pedig állandósítják. A család, a polgári érdek- és munkaközösség meg az állam ezek a szociális formák. Hegel eközben élesen megkülönbözteti a moralitást az ethosztól (amelyet *Sittlichkeit*-nek nevez). Az ethosz az erkölcs objektív valósága, ahogy hagyományban, szokásformákban, intézményes berendezkedésekben él: a jogrend ennek csak mintegy külső szerve, az erkölcs (vagy ahogy maga Hegel mondja: a moralitás) az egyéni meggyőződésen alapuló akarata, de igazi lényege, „szubsztanciája” csupán a társas együttélés formáiban, kiváltképpen pedig az államban található fel. Az állam a testet öltött logos az erkölcsiség képében, Istennek valósággal földi megjelenése. Ismeretes, hogy emiatt sokat vádolták Hegelt: a liberalizmus fénykorának államelmélkedő i étatizmussal, teológiai oldalról pedig blaszfémiaival. Meggyőződésünk szerint méltatlanul s teljesen félreértve Hegel szándékait, mert csak a szavakhoz tapadtak, nem az értelmet nézték. Lehet, hogy Hegel csakugyan nem a legszerencsésebben fogalmazta meg egynémely kijelentését; de hogy az államot nem ünnepelte földi istenként, azt számos idézettel lehetne támogatni. Sőt inkább nagyon is jól látta az állam fogyatkozásait és mindig kínálókozó elhanyagolásának lehetőségeit. Az állami lét erkölcsi objektivitásának hirdetésével lényegében ugyanazt mondja, amit már Szent Ágoston: a *civitas mundi* az emberi gyarlóság terméke ugyan, de mint a *pax temporalis* biztosítéka út és állomás egyúttal a *pax aeterna* felé, ahogy azután a középkor ezt a felfogást meg is valósította az *imperium sanctum*-ban, amelyet odaiktatott a *civitas Dei* elé.

Hogy Hegel az államot csakugyan nem tekinti valami végsőnek, az kitűnik abból is, hogy még korántsem zárja le a dialektikus folya-

matot benne. Az objektív szellemen kibontakoznak a kultúra formáinak lehetőségei azzal, hogy a szabadságot, minden kulturális teremtnék elengedhetetlen feltételét az állam az erkölcsiség alapjaira, mint legbelsőbb lényegére helyezi és velük köti meg. Igazi kultúrállam tehát Hegel szerint csakis erkölcsös állam lehet. A világtörténet épp ezért az objektív szellem története, s ha filozófiailag nézzük, akkor ez éppen a szabadság dialektikus kifejlésének, azaz: a fokozatos erkölcsösödésnek története. Ezt az utat tárja fel Hegel történetfilozófiája. Ámde a történeti létben fogalom és valóság még eltérhet egymástól; az eszme itt még nem érte el magamagát: ez csak a történetfeletti következik be, s az eszme önmegvalósulásának ezt a végső állapotát nevezi Hegel abszolút szellemnek. Itt az eszme „magában és magáért van“ (*An-und-Für-sich-Sein*), vagy ha egy kissé modernebbül akarnók kifejezni: ez a tiszta jelentés birodalma.

Mindamellett félreértenők Hegelt, ha azt vélnők, hogy a tiszta jelentésnek ez a birodalma kívül áll természeti és történeti valóságunkon, vagy pedig felette tornyosul anélkül, hogy valaha is beleérne. Ez két világra bontaná szét világunkat, s ezzel éppen a létezés folytonosságának azt a sarkalatos hegeli elvét törné meg, amely szerint minden későbbi stádium nemcsak legyőzi a korábit, hanem magával hozza egyszersmind ennek tartalmait is. Az abszolút szellem is valóság, mivel-hogy szellem; de abszolút, mert benne a fogalom kibékült valóságával, tehát idea, amely most a saját honába tért meg. Valóságossá teszlik azonban az abszolút szellemet azok a formák is, amelyekben megjelenik, s amelyek természetiek és történetiek egyaránt. Három ilyen formában tárul fel az abszolút szellem: a művészetben, a vallásban és a filozófiában. A művészet az eszmét a külső, érzéki valóságon sugároz-tatja át, a vallás belső énkben, érzelmünkben és képzeletünkben szó-laltatja meg, a filozófia pedig s általában a tudomány tiszta fogal-makban objektiválja. Ha jobban odafigyelünk, az abszolút szellemnek e hármas megvalósulási formáiban felfedezhetjük úgyszólván anyagi alapként a természet, a szubjektív szellem és az objektív szellem tarto-mányait, ami némi ízelítőt ad a hegeli gondolkodás architektonikájából. A filozófia ennek a gondolati építménynek betetőzése: benne az eszme teljes öntudatra ébred és visszatekintve kibontakozásának útjára, meg-nyugszik. Az ellentétek itt elsimulnak, a küzdelem megszűnik: a filo-zófia az önmagát gondoló abszolút eszme, emlékeztetve bennünket az aristotelesi νόησις νοήσεως-ra.

Aki először közeledik a hegeli rendszerhez, legtöbbször elképed borzas terminológiájától; a sok „magában való“, „magáért való“ meg „magában és magáért való“ kedvét szegi s Schopenhauerrel csakugyan valami sarlatánságot sejt mögötte. Ne feledjük azonban, hogy minden filozófiának megvan a sajátos nyelve, s a kanti transzcendentális apper-

cepció fogalma semmivel sem okoz kisebb nehézséget az avatatatlannak, mint Hegelnek bármely terminusa, arról nem is szólva, hogy épp a schopenhaueri nagyon is világosnak tetsző világakarat a leghomályosabb dolgok egyike: mellette Hegel szellem-fogalma valóban kristályosan tiszta. S egyébként is mindez csak váz, keret, állványzat: az igazi, nagyszabású hegeli gondolatmunkát ezen belül találjuk meg, a legapróbb, szinte filigrán részletekben. Ezeket pedig nemhogy néhány durva vonással (aminőket iménti jellemzésünkben használtunk) nem lehet kellően érzékeltetni, hanem még a legterjedelmesebb interpretáció is valamiképp mindig vértelen és száraz magának Hegelnek fejtegetéséhez képest. Hegel az a gondolkodó, akit — akárcsak Platont — nem lehet tartalmi kivonatokba leszűrni: őt olvasni kell s azután vele vagy akár ellene filozofálni.

De vajjon lehet-e szó ma erről? Önként felvetődik ezzel az a kérdés, hogy mi a hegelianizmus jelentősége a gondolkodás fejlődésében s különösen: mi az időszerű jelentősége. Vajjon csakugyan úgy tekintünk erre a hatalmas gondolatépítményre, mint merőben történeti jelenségre, legfeljebb gyönyörködve benne, mint a filozófiai fantázia nagyszerű termékben, mint: „a szellemnek regényében“ (ahogy régebben mondták), amelyből csak azt tanulhatjuk meg, hogy hogyan *nem szabad* filozofálni többé, — vagy pedig beleszöhetjük mai filozófiánk szövetébe, termékenyítő szempontokat, esetleg megoldásokat is meríthetünk belőle? Más szóval: eleven lehet-e Hegel még mibennünk, vagy pedig végkép eljárt felette az idő?

Említettük, hogy századunk eleje óta a hegelianizmus napja újra virradt. E tekintetben az első kezdeményezések neokantiánus körből indultak ki. S ezt nem tekinthetjük véletlennek. Maga Hegel is Kantban gyökerezik, a merész metafizikai rendszer jórészt éppen az óvatos kritizmus érett gyümölcse, mégpedig nem Fichte és Schelling termékenyítő hatásával, hanem — ha talán mégoly különösen hangzik is egyesek előtt — közvetlenül. Hegelnek erre a közvetlen kapcsolatára Kanttal itt nem terjeszkedhetünk ki, bármily vonzó feladat volna is. Csupán egy mozzanatra legyen szabad rámutatni. Arra t. i., hogy a kanti *általános tudat* egyenes őse a hegeli *abszolút eszmének*. Az általános tudat Kant szerint megismerésünkben konstituálja a tapasztalati valóságot azzal, hogy öntevékenyen kibontakozik rajta. Durván és némi célzatossággal úgy is mondhatjuk ezt: a logikum benne van a valóságban, ha a megismerés szándékával közeledünk hozzá. A megismerést itt nem feleslegesen hangsúlyozzuk. Bármennyire kiemeli ugyanis Kant ennek az általános tudatnak, vagy ahogy másként nevezi: a transzcendentális appercepciónak személyfeletti jellegét, bármennyire szembehelyezi az empirikus tudattal, alapjában mégis szubjektivisztikusan fogja fel, mert modelljeül félreismerhetetlenül a lelki működés szolgált. Fichte a kanti ismeretelméletnek tudvalevőleg éppen ezt a szubjektivisztikus

vonását ragadta meg, csakhogy az aktivitást még jobban érvényesítette benne s metafizikai elvvé fejlesztette ki. S ugyancsak ezt a szubjektívizmust tette magáévá a neokantianizmus is, mindenesetre metafizika nélkül, csupán a megismerés elemzésére és kritikájára szorítkozva. De tudjuk, hogy maga Kant nem állt meg ezen az úton, hanem abban a mértékben, ahogyan figyelme a tapasztalati valóság igazolásától a jog, az erkölcs, a művészet és a vallás követelményei felé fordult, a transzcendentális appercepciónak a megismerés — kivált pedig a természeti megismerés — általános és szükségképi *feltételeit* tartalmazó fogalmától mulhatatlanul el kellett jutnia az idea *feltétlenségének* és ezzel az emberi cselekvések és alkotások világában, azaz a kultúrában való regulatív szerepének állításához. S a gondo'kodás erőfeszítésének egyik legnagyobb teljesítményét csodá'hatjuk abban, amikor Kant a természeti szükségképiség hazáját elhagyva az erkölcsi világ elvét, a szabadságot („*du kannst, denn du sollst*“) ismét alkalmazza a szükségképi valóság rendjére, a természetre, úgy szemlélve mint célszerű, azaz szellemi alkotást. Tehát szükségképiség, szabadság, célszerűség: három világ, s ha nincs is éppen közöttük folytonosság, de viszont törés sincs, mert mind a három az észnek elvei szerint alakul. Ezzel azonban már eleve adva volt a hegeli rendszernek is az útja, csupán Hegel már elejétől kezdve a „kellőre“ törekedett, s ugyanakkor a létezés kategóriáiból szemlélte azt. Vagy más szóval: nála a konstitutív és a regulatív mozzanatok együtt vannak és egymásban hatnak, az abszolút tudat nem a dolgokon, hanem a dolgokban, az eszme tartalmaként bontakozik ki.

Épp ezért természetesnek kell találnunk, hogy a neokantianizmus, mihelyt kihámozódott a merő ismeretelméleti vizsgálódás fojtó burkából, ugyanabba az irányba fejlődött, mint annakidején maga a kanti filozófia, t. i. a hegelizmus felé. S azt is természetesnek kell találnunk, hogy ez a fordulat éppen a neokantiánusoknak értékelméleti iskolájában következett be, ahol először irányult rá a figyelem a kultúrára és a kultúrát létrehozó történetiség elveire. Mivel azonban ez az iskola is óvatosan tartózkodott minden metafikai elkalandozástól, érthető, hogy ennek körében alakult ki az a felfogás, hogy a hegelianizmust csupán formális szempontból lehet újraéleszteni, vagy pontosabban: csupán Hegel filozófiai magatartásából lehet tanulni, magának a rendszernek tartalmai ellenben nem eleveníthetők fel többé, ezek végkép idejüket multák. A jelszót e tekintetben Windelband adta ki (*Die Erneuerung des Hegelianismus*, 1910) és ezt a felfogást képviselik általában Emil Hamacher, Jonas Cohn, Richard Kroner és Nicolai Hartmann is.

De vajjon lehet-e ebben az esetben egyáltalán a hegelianizmus újraélesztéséről beszélni? A filozófiai magatartásnak, mint már kiinduláskor említettük, típusai vannak, ezek kortól és helytől függetlenek, s nem lehet ezeket senkire nézve kisajátítani. Irányok és rendszerek ellenben tartalmukban élnek. Kétségtelen, hogy minden kornak újra meg

újra közvetlenül kell állást foglalnia a filozófia ősi kérdéseivel szemben. De ezt nemcsak a tudomány s általában a kultúra aktuális helyzetéből végzi, hanem figyelembe veszi egyúttal a múltnak megoldásait is. Vajon Platontól ma csak magatartást tanulunk és rendszerének tartalmait egészen holtak ránk nézve? Akkor a filozófia mint a változó korok változó önértékelése valóban nem volna egyéb az örökké téves önértékelések történeténél.

Azok, akik a hegelianizmus tartalmait elejtik, ezt elsősorban természetfilozófiája miatt teszik, amelyről azt szokták mondani, hogy visszavetett a Paracelsus korabeli természetismeret állapotába. S mivel ez a természetfilozófia a hegelianizmus szerves része, a rendszer nélkül összedül, azért vele együtt feladják a rendszer egészét is. Csakhogy a hegelianizmusnak legalább ennyire szerves része a szellem filozófiája is. Az újkantiánusoknak Hegel felé hajló szárnya is kiváltképpen ezt emelte ki, Dilthey pedig még jóval előbb belőle merítette az ösztönzést a világnézetek típusának megteremtésére. Dilthey még metafizika-ellenes, akárcsak az újkantiánusok. De iskolája, sok tekintetben már érintkezésben a neokantiánusok értékelméleti irányával, mindinkább közeledik a szellem metafizikájához, közben pedig egyre másra feltűnedeznek előbb észrevétlenül, utóbb mind tudatosabban a hegeli filozófia tartalmi elemei is. A különböző irányú hatások összeszővődése különösen jellemző a kantiánus Simmelnél, aki nemcsak a hegeli dialektikát eleveníti fel, hanem először alkalmazza az objektív szellem fogalmát is a hegeli értelemben. Sok tekintetben hasonló csapáson halad a Diltheyből kiinduló Theodor Litt is; viszont óvatosabban járnak el Herman Nohl és Eduard Spranger és a marburgi kantiánus, eredetét lassankint egészen feladó Nic. Hartmann, aki a dialektikával rokon módszer alkalmazásával kidolgozta a szellemi tudományok nagyszabású organonját, közben azonban állandóan vívódik a hegeli tartalmakkal.

Ebből a néhány adatból is kitetszik talán, hogy nem oly egyszerű dolog állást foglalni a hegelianizmus tartalmait mellett vagy ellen. Hegel nemcsak kora egész kultúrájának gondolati szintézisét adja rendszerében, hanem dialektikus módszerével a filozófia múltjának úgyszólván valamennyi nagy alakját is beledolgozza: ezért aki elveti ezt a rendszert, valamit mindig elvet egyszersmind Platonból és Descartesból, Aristotellesből és Kantból, Szent Ágostonból és Fichtéből is. Aki viszont hozzáegődik, ezzel mindig inkább a saját lelki habitusáról tesz tanúságot, mintsem az igazságról.

E nehézségek ellenére is megkísértjük, hogy egész általánosságban rámutassunk arra, amit a hegelianizmusban örökérvényűnek tarthatunk.

1. Hegel legfontosabb alapelve az, hogy a lét és a gondolkodás azonos; a lét elve mint gondolat építi fel önmagát. Ez más szóval azt jelenti, hogy a világ lényege: szellem. Még ha megfosztjuk is a szellemet sajátos entitásától és merőben jelentésszerűnek („*sinnhaft*“) tekint-

jük is, akkor is általa a világ nem véletlen zürzavar, nem vak erők tobzódása, hanem valamiféle értelme van, természet, lélek és kultúra kifejez valamit, ami értelmesen felfogható. Olyan gondolat ez, amely *minden* igaz filozófiának alapelve és ezért bizvást mondhatjuk, hogy feladása magának a filozófiának feladását jelentené.

2. A világ lényege: szellem. A szellem azonban nem valami nyugvó, tétlen, lomha adottság, hanem inkább feladat, s ez más szóval azt is jelenti: küzdelem. Küzdeni a szellemért önmagukban és a világban, vagy úgy is mondhatnók: engedelmességni a bennünk megszólaló személyfeletti követelményeknek: ez a történet alakulásának sarkalló ereje és értelme is egyúttal. S ennek a küzdelemnek látható nyomai vannak. Hegel ezeket az objektív szellem formáinak hívja, s e kifejezést ma már meghonosodottnak tekinthetjük a történet- és a kultúrfilozófiában, a hozzáfűződő tanítással együtt. Ha lesznek, sőt vannak is e tekintetben eltérő értelmezések, magával azzal a ténnyel, amelyet Hegel objektív szellemnek nevez, ezután már minden filozófiának számolnia kell. Különösen az amit az erkölcsiségről és az államról kifejt, a legmélyebbek közé tartozik, amit e téren eddig egyáltalán mondtak, s ezirányú tanainak helyes értelmezése és kiaknázása még a jövő feladata.

S végül 3. nem mellőzhetjük itt a hegelianizmus maradandó érdemeinek említésekor azt a vonását, amelyet a világkép teljességére való törekvésnek jelölhetnénk. Ha ez ma már csak történeti érdem is, ebben Hegelt csupán Aristotelesszel és Szent Tamással említhetjük egyszerre, mindhárman nagy világtörténeti korszakok lezárói és összefoglalói, s valljuk meg, hogy hármuk közt éppen Hegelnek jutott a legnehezebb feladat. A világképnek ezt a teljességét, említettük, dialektikai módszerrel érte el. Ennek segítségével úgyszólván modern Sisypheosként görgeti maga előtt harmadfél évezred gondolati eredményeit s valóban emberfeletti erőfeszítéssel győzve le az ellentétekben jelentkező örökös visszagördüléseket, végül is felér a hegytetőre, az abszolút eszme tiszta légkörébe, hogy ott megpihenjen. Ma kétségkívül szerényebbek lettünk és nem bizunk többé a rendszer teljességében, sőt még a rendszerben sem. Nyílt rendszerről esik szó (Rickert) vagy éppenséggel tárgyköröknek rendszeres elemzéséről (N. Hartmann). De azt jelenti ez, hogy ilymódon végkép lemondunk a teljességről? A filozófiának mégis csak a legnemesebb törekvése lesz mindig ez a teljességre való törekvés, a teljesség pedig csakis a rendszerben érhető el. Hegel ebben a tekintetben is példaszerűen jár előttünk.

Említsük most a hegelianizmusnak árnyoldalait és az imént kiemelt érdemeinek fonákjait is? Felsorakoztassuk az érveket a hegelipanlogizmus ellen, amibe a szellem elsőbbségébe vetett meggyőződése belesodorta? Éppen eleget vetették szemére, hogy a világban végre is nem minden „észszerű“, a természetben, a lélekben, sőt a kultúrában is bővíben akadnak olyan mozzanatok, amelyek semmiféle dialektikával

sem logizálhatók anélkül, hogy erőszakot ne kövessünk el valóságukon. Rámutatassunk arra, hogy az objektív szellem tana, úgy, ahogy Hegel kidolgozta, összezsugorítja az egyéniség szerepét a történetben? Az egyén csak engedelmes szócsöve egyénfeletti objektív-szellemi valóságoknak, az egyénnek is objektívvé kell válnia, fel kell áldoznia szubjektivitását, ha valamit jelenteni akar ebben az objektíválódásra törekvő nagy világfolyamatban. Ha az általános nem falja is fel Hegelnél az egyénit, mint Kronos a saját gyermekeit, ez a felfogása mégis gyökeres ellentétben áll az egyénit legtöbbre becsülő neohumanistákéval (Goethe, Humboldt, Schiller) vagy éppen a zseni-kultuszt űző romantikusokéval. Vagy szóljunk végül a hegelianizmus teljességre törekvésének tragikus önellenmondásáról? Arról, hogy ez az örök dialektikus küzdelemből kialakuló világkép végül mégis lezárul az abszolút szellemben s a megnyugvást sehol nem ismerő filozófiának hirdetője, mihelyt felkúszott idáig, nem talál már több ellentétet s megnyugszik a — saját filozófiájában?

Mindezeket az ellenvetéseket már egy század óta únos-úntalan elmondották. A hegelianizmus állja a támadásokat, mert alkotója úgyszólván már eleve gondolt rájuk és a saját filozófiája mozzanataivá tette őket. Ezért aki ellene beszél, az valahol mindig egyszersmind vele is beszél.

Ebben rejlik éppen a hegelianizmus nagy vonzóereje és tanulsága, amelyet ma kezdünk felfedezni ismét. Az „Isteni színjáték“ költője az ókor nagy összefoglaló elméjéről, Aristotelesről mondta a halhatatlannító ígét: „mestere azoknak, akik tudnak“. Bízvást elmondhatjuk ezt Hegelről is, aki maga is úgy tűnik fel előttünk mint egy második nagy „isteni színjáték“ szerzője. Amde ki merészeli ma „tudósnak“ nevezni magát? Hegellel szemben éppenséggel mindnyájunkat elfog az az érzés, amely a famulus Wagnert foghatta el Fausttal szemben, — ámbár ma mégsem hiszünk már olyan együgyűen tudományban és filozófiában, mint a famulus Wagnerek. A sokratikus irónia ma sokkal jobban testünkhez-lelkünkhez áll. S ebből a sokratikus iróniából joggal elmondhatjuk Hegelről — egy kissé módosítva a dantei szót —, hogy mestere mindazoknak, akik tanulni vágyanak.

Prohászka Lajos.

Hozzászólások.

Nem könnyű feladat az elhangzott előadáshoz hozzászólni, ha a hozzászóláson kritikái megjegyzéseket értünk. Hegel filozófiájának most hallott ábrázolása a rendszer olyan átfogó és részletes ismeretével készült, a filozófus olyan bensőséges megértésével s a hatalmas anyagnak a rendelkezésre álló időhöz arányítva oly gazdaságos kezelésével, hogy sem kifogásolni, sem hozzátenni valót nem tudnék felhozni. A méltatásban meg éppen osztozom az előadóval. Így hát nem marad más számomra, mint a tárgy egy pontját ragadni meg és azt dolgozni ki kissé

részletesebben. E pont a mai történetiszemléletben mutatkozó hegelizmus, a nagy bölcselő közvetlen hatása a történettudomány mai filozófiai alapjaira.

Az előadó is rámutatott Hegelnek Diltheyre gyakorolt hatására, de rámutathatunk hegeli nyomokra Ranke idea-e-méletében és Droysen felfogásában is, tehát oly fejlődési mozzanatokban, melyek közvetlen alapjai a mai történetiszemléletnek. S említsük-e mi is, hogy az újkantianizmus, melynek oly fontos szerepe volt a modern történetiszemlélet kialakulásában, együtt járt egy újhegelianizmussal?

Mai felfogásunk alapja az a filozófiai meggyőződés, hogy a történet lényege, cselekvő alanya az alkotó szellem, így a történelmi ábrázolásnak a tárgya is ő, az ő tevékenysége és alkotásai. Hegel pedig egyenesen a szellem megismerése végett fordult a történet világához. A reflexív történelemírásról beszélve, azt írja, hogy ha ez igazán általános szempontokat akar követni, akkor nem elégedhet meg a külső szálakkal és külső renddel, hanem az események és tettek belső lelkéhez kell fordulnia. Mert, írja hasonlatosképen lelkeket vezérlő Mercuriushoz, az idea a népek és a világ valódi vezetője, s a szellem, az ő észszerű és szükségyszerű akarata az, ami a világ eseményeit vezeti; őt ebben a vezetésben felismerni: ez legyen a célunk. Más helyen a szellem öntudatra eszmélésének serkentőjét látja a történelem tanulmányozásában. Amint ezt is hallottuk, a történetiséget egyenesen a szellemhez köti, mert csak a szellem talaján fellépő változást jellemzi az, hogy általa valami új jön létre, szemben a természeti változással, mely ugyanazon mozzanatok körforgása. E változás fejlődésszerűségéről és a többi ezzel kapcsolatos megállapításról már hallottunk az előadótól.

Meg kell azonban jegyeznünk itt valamit. Hegel minden idealizmusa ellenére sem téveszti szem elől a természeti adottságok szerepét a történetben. Erőteljesen figyelmeztet rá, hogy a fizikai természet is belenyúl a világtörténetbe, a történeti tényezők közt szerves helyet jelöl ki a klímának is, s történetfilozófiai műve egyik első fejezetében a világtörténet geográfiai alapjait részletesen tárgyalja. De hangsúlyozza, hogy a szubsztanciális, a lényeges mégis a szellem és fejlődése. A történetben a szellem és természet küzdelme folyik, sőt pontosabban, a szellem küzdelme a természettel, mert e küzdelem aktív szereplője a szellem. Ez a felfogás közös alapelve Hegelnek és mai történetfilozófiainknak. Mint ahogy ezt ő is tanította, mi is abban a meggyőződésben vagyunk, hogy a historikus a szellem életét kíséri nyomon és azt figyeli, milyen magatartást tanúsított élete folyamán egyrészt a rászakadt feladatokkal, másrészt a normatív értékekkel szemben, azaz hogyan fejlesztette és fejttette ki önmagát. A történelem sem véletlenül egymásra halmozódott, sem egymással pusztán kauzálisan összefüggő események értelmetlen láncolata, hanem egy közös, egyetemes benső lényeg szerves kibontakozása, s ez a lényeg — a szellem — fűzi szilárd összefüggésben, egyér-

telmű struktúrában össze a történeti események teljességét. A történet a szellem alkotása, valljuk mi is. S hogy a történetnek ilyen objektív-visztikus szemlélete, a történetnek mint alkotásnak felfogása milyen formájú és jelentőségű Hegel rendszerében, szintén hallottuk. Azt is, hogy az objektív szellemalkotásnak egész mai történet szemléletünk alapjának, kidolgozása is tőle való.

Hegel azonban éppen oly kevésbé téveszti szem elől az egyén, a szubjektum történeti szerepét, mint a fizikai adottságokét. Hegel egy bizonyos határig — azt mondhatnók, amíg csak lehet —, szigorúan empirista. Azt tanítja ugyan, hogy az egyének a maguk vágyaival, törekvéseikkel, céljaikkal csak eszközei a világszellemnek, de megállapítja azt is, hogy ők maguk erről mit sem tudnak, azt hiszik, hogy ők csak ugyan a maguk céljait és vágyait követik — ezt nevezi Hegel az ész cselvetésének —, s ezt a historikusnak tekintetbe kell vennie. Többszörösen rámutat, mennyire helytelen a történettudományban az absztrakt formalizmus, mely általános skémákkal dolgozik és nem látja a tényleges tartalmi különbségek lényeges voltát, s miközben mindenáron párhuzamokat akar vonni az egymástól távolálló jelenségek közt, éppen sajátos individuális jellegüket homályosítja el, holott a szellemi élet lényege, s így a történetisége is, az, hogy újat, egyszerit, meg nem ismétlődőt terem. Az igazi historizmus szelleme ez, mely az individuális jelenségek szemléletében ismeri a maga valódi feladatát. A történelmi szemlélet alapjaként Hegel a „prózai értelmet“ jelöli meg, mely a határoltat és körülírottat, tehát a konkrét tárgyat a maga helyére állítja és mint végesnek sajátos alakját fogja fel, az embert mind individuumot tekint, hasonlóképen az összes történeti jelenségeket, azaz szemlélete konkrét és individuális. Annak ellenére, hogy ő maga az egész történetet aztán egy metafizikai konstrukció általánosságába és absztrakciójába köti be, az elbeszélő történelmi ábrázolásnak szigorúan lelkére köti az egyén történeti szerepét. Igaz, tanítja, hogy ezekben az egyetemes szellem tevékeny, de ennek bennük való konkrét megjelenése éppen a történet, tehát a történelmileg lényeges. Ebből következik az immanens kritika modern szempontjának a hangsúlyozása is Hegelnél. Kemény és gúnyos szavakkal ítéli el azokat a historikusokat, akik a történeti személyiségeket, a nagy embereket általános erkölcsi mérték szerint igyekeznek megítélni. Ezeknél az ítélet tárgya csakis valóban történeti tetteik jelentősége lehet. Egy világtörténeti egyéniség, írja, nem tekinthet körül józanon, mindent tekintetbe véve, hanem egyetlen célon csüng, azon, mely osztályrészeül kiutaltatott, melynek megvalósítása végett elküldött. Így aztán megtörténhetik, hogy más nagy, talán szent érdeket könnyedén kezel, amiért joggal érhetné morális gáncs. De az ilyen nagy történeti alak kénytelen néhány ártatlan virágot eltiporni a maga útján, amint Hegel kifejti magát. A felmentést természetesen a történeti jelentőség biztosítja számára, s ezen Hegelnél azt kell érteni, hogy a

világsszellem hajtotta végre tervét a történeti egyéniség művében s így ő maga adja a felmentést, de a történelemíró gyakorlatára nézve az immanens megértő kritika álláspontját jelenti mindez, ezt a modern elvet.

Ezzel már érintjük azt a fogalmat, mely Hegelnél és a modern történettudományban egyaránt egyike a legfontosabbaknak. A *megértés* fogalma ez, Hegel az első, aki a historikus igazságkutató eljárásának, azaz tudományos módszerének a megjelölésére teljes terminológiai öntudatossággal ezt a kifejezést használja.

De a megértés módszerét is olyan felismerésre alapítja, mely szintén egyik alapelve a mai történetiszemléletnek. S itt is tőle származik a műszó. Ez pedig az *individuális totalitás* műszava. Az egyetemes történet egységei Hegel szerint azok a népek, melyek államot hoztak létre, ebben az államban sajátos szellemiségüket kifejtik és ezzel a szellem egy-egy fejlődési fokozatát valósítják meg, speciális kultúrájuk, a szabadság kérdésében tanúsított magatartásának egymásrakövetkezésében pedig a szellem fejlődése folyik tova. A tétel metafizikai oldalaival most nincs dolgunk. De amikor ennek az egységnek a logikai alkatát Hegel leírja, a modern történetfilozófia ősgondolatait halljuk, sőt — mint említettem — műszavait is. Egy népnek, írja, az alkotmánya, vallásával, művészetével, filozófiájával, vagy legalább is képzeteivel és gondolataival, általában egész műveltségével egy szubsztanciát, egy szellemet alkotnak. Minden állam egy-egy „individuális totalitás” és mind az itt felsorolt mozzanatok ugyanannak az „egész szellemi individualitásnak, ugyanannak az egésznek” a mozzanatai és együttesen alkotják azt. Úgyhogy ebből semmi el nem vehető, sem hozzá nem tehető. Az a benső mag, melyből az egész kihajt, a szellemi magatartás, mely benne megvalósul, ez fogja egybe az összes részleges mozzanatokot és a történeti egyének összes cselekedeteit, alkotásait. Mindez rendszerré válik az individuális totalításban, ebben az egyéni és egyszeri egészben. A benső szellemi alkat tehát szükségszerűen határozza meg a külső megjelenést, a kultúrát, az objektív szellemet, valamint azt a történeti tevékenységet, mely ezt létrehozza. Azok az eltérések, különösségek, egyéni változatok, melyeket a történeti alakzatokon megfigyelhetünk, nem külsőséges, esetleges, véletlen tünetek, hanem elvi és lényeges differenciák, a benső princípiumok sajátosságából erednek és meghatározottak. A tapasztalati történeti valóság — hirdeti Hegel a modern gondolatot — természetes, szerves, szükségszerű, egyedül lehetséges külső oldala a belső szellemi valóságnak.

E felfogásból önként következik, hogy a külsőből kiolvasható a belső, viszont a belső magyarázza a külsőt. A speciális vonások az általános sajátosságából, a nép sajátos szellemiségéből „érthetők meg”, — Hegel ezt a kifejezést használja itt is, — mint ahogy viszont a történetben adott tapasztalati részletekből ismerhető meg, olvasható ki az

említett sajátos általános. Ezt empirikusan lehet és kell megállapítani a történet adataiból, s történelmi módon bizonyítani. Hogy miféle benső erők tevékenykedtek, azt külső, látható termékeikből tapasztalhatjuk meg. A történelmi megismerés akkor válik teljessé, amikor az empirikus adatokban tevékeny szellemet megragadtuk és immanens ideáját meghatároztuk, leírtuk.

A történelmi megismerésnek, a megértésnek — tanítja Hegel, kit a tapasztalat megvetésével, légbemjárással szokás gyanúsítani — az adatokból kell kiindulnia. Erélyesen kikel az apriori konstrukciók erőszakolása ellen. S ő valóban meg volt győződve, hogy nem esett ebbe a hibába. Hitte, hogy csorbítatlanul fenntartja azt az elvét, hogy a történeti adatokba semmit sem szabad beolvasni, ami azokban nincs benne kétségtelenül és tapasztalatilag igazolhatóan, csak azt szabad összefoglalni, ami azokban benső motívumként adva van és a megértés útján megismerhető. Ezt nevezi ő historikus eljárásnak, módszernek. Kívülről halad ez befelé.

De ezzel, az empiria hangsúlyozásával, a megértés analízise még nincs befejezve, sem Hegel-nél, sem a modern történelmi metodikában. Kiegészíti ezt az a beállítás, hogy, miután a történetben a szellem tevékeny, megismerni is csak a szellem képes. Ezt jelenti, mikor Hegel azt mondja, hogy csakis gondolatilag fogható fel. S a megértés éppen azt jelenti, hogy a szellem mint megismerő ráismer a történetben tárggyá vált szellem azonosságára vele, a megismerővel. Ez az azonosítás a megértés. Ez teszi lehetővé egyáltalában az idegen szellem, valamint a történet és kultúrává objektiválódott szellem megismerését, tehát a történelmet. Ez a belátás közös kincse Hegelnek és a modern tudománynak.

A párhuzam részletekben még tovább is követhető volna. De talán ez a pár vázlatos vonal is megmutatja, mit köszönhetünk Hegelnek, a igazolja, hogy napjainkban joggal beszélhetek Hegel-renaissance-ról. Enek pedig nyilván az az oka, hogy egyrészt mélyen áthatotta gondolkodását az élet, persze a szellemi élet, árama, másrészt sohasem gondolt arra, hogy lemondjon arról a megismerő eszközről, mely az embernek megadatott, a rációról.

Joó Tibor.

Annyira plasztikus, logikusan zárt és tartalmilag egységes előadáshoz, mint az imént elhangzott — nehéz volna bármit is hozzátenni. Mindössze tehát az előadás egyetlen pontjához szeretnék megjegyzést fűzni, remélvén, hogy mivel Hegel rendszeralkotó filozófus: a legkisebb részletnek is az egészre kell egyben kihatnia. E pont: Hegel gondolkodásának Prohászka Lajos által hangsúlyozott „személytelensége“. E személytelenség valóban fennáll mindaddig, míg Hegel írói *szándékára* gondolunk csupán. Azonnal elenyészik azonban, mihelyt Hegel tanításának *tartalmára* gondolunk s mihelyt tanítását *történeti* szempontból tekintjük. Mert nyilvánvaló, hogy éppen hegeli alapon, ahol a létezés és a

gondolat elválaszthatatlanok egymástól: éppen ezen az alapon kell a gondolatot és az elgondolót szerves, *existenciális* egységnek látnunk. Másrészt ugyanerre kötelez a *történetiségnek* éppen hegeli megfogalmazása is: ha a történet nem más, mint az eszme fokozatos öntudatra jutása, akkor a filozófiai tanítások történeti megértésének sem lehet inadaequat útja az, ha öntudatra jutásuk „személyes” útját igyckszünk megfigyelni, amint ezt Dilthey tette felejthetetlen Hegel tanulmányában.

Ezzel azonban máris visszajutottunk oda, ahol az előadó úr is áll s feladatunk csupán két megjegyzésének összekapcsolása az előmondottak alapján. Az egyik a Hölderlinnel való barátság, a másik Schellingnek — ugyancsak baráti alapon való — hatása. A kötelező rövidség miatt talán bizarrnak hangzó, de történetileg bőven igazolható, ha azt állítjuk, hogy e baráti triászban rejlenek Hegel gondolkodásának existenciális indítékai. Mert bárhonnan közeledjünk is Schellinghez, végül mégis gondolkodásának *thetikus* jellegére bukkanunk: akár őregkori miszticizmusát nézzük, melyben szubjektum és objektum határai elmosódnak, akár első nagyobb művét tekintjük, melyben az „Ich als Prinzip der Philosophie” szerepel, akár végsőkig keresztülvitt idealizmusának bármely részletére gondolunk, mindenütt a teljes identitás, a problémákat és feszültségeket oldó azonosság táru elénk, szolipszizmus: az, amit Hegel *tézisnek* nevez. Elemeiben mennyire rokon s filozófiai és emberi kihangzásában mégis mennyire más a költő Hölderlin világa: a szónak másik, metafizikai értelmében vett idealizmusa, e fájó, feloldhatatlan dualizmus, az eszme reménytelen „más léte”, vágyódás a görögség boldog identitás élménye után, olyan vágyódás, mellyel egyenes arányban növekszik a lehetetlenség s lehetetlenség, mely az eszme utáni vágyat elviselhetetlenné fokozza. A más létnek tragikus, romantikus feszültségű világa és filozófiája ez: a hegeli *antitézis* kézzelfoghatósága. Végül ugyanezeket az alapelemeket és ősprblémákat látjuk viszont Hegel gondolkodásában is, de minő más relációban! A Nem-én nem vész el az Én boldogító, de végeredményben mégis csak terméketlen szolipszizmusában s az Én nem esik tragikus áldozatául a soha el nem érhető Nem ének. Viszonyuk nem a naív identitás és nem a tragikus dualizmus: Hegeltől mind a misztika, mind a miszticizmus végeredményben egyformán távol áll, mert mindkettőn túlhalad: a dialektika elvezet a *szintézishez*.

S ha az ilyen „személyes” összefüggések vizsgálata az objektív filozófiatörténet szempontjából első pillantásra (talán másodikra is...) filozófiátlan pszichologizmusnak tűnik is fel, legyen szabad rámutatnunk arra, hogy ezek az összefüggések éppen a tárgyi igazság felismerését szolgálják. Mert kétségtelen, hogy — ami Hegel „homályosságát” illeti — Schelling felől nézve a hegelianizmus túlságosan „világos” racionalizmusnak tűnik, viszont Schopenhauer felől nézve valóban igen zavaros „Philosophasterei” nek látszik s vajjon a mai filozófiatörténetnek miért kellene szükségképpen jobb filozófusnak lennie, mint Schelling

és Schopenhauer voltak? Ha nem akarunk dogmatikusan sem egyikükre, sem másikukra, sem önmagunkra hagyatkozni, akkor valóban nem tehetünk mást, mint beállítjuk Hegelt abba az egzisztenciális szituációba, melyből vélt homályossága vagy vélt világossága megszületett. Ezt tette az előadó úr is, midőn a hegeli dialektikát a romantikus mondanivaló és a felvilágosodott formanyelv ütközéséből származtatta, s más síkon ugyanezt igazolja Hegel gondolkodásának egzisztenciális analízise is. A különbség csupán az, hogy a racionális formanyelv Hegelnél nem csupán történeti engedmény, „Bildungserlebnis“ volt, hanem mélyebb gyökerű, könnyen fakadó racionalizmus, „Urerlebnis“. Mindezt a fenti párhuzam világosan mutatja, a Schelling—Hölderlin—Hegel-viszony nyíltan felfedi. Mert Hegel — aki kerek öt esztendővel volt öregebb Schellingnél s aki még mindig házitanító volt, mikor Schelling már rég professzor — kezdettől fogva a józan, észszerű megfontolás alapján állt Schellinggel szemben: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie auf Reinholds Beiträge“-címen már 1801-ben józanul mérlegeli majdan kialakuló rendszerének előzményeit. Ami pedig Hölderlint illeti: „Kühl und fremd stand Hegel, als ein blosser Zuschauer, den romantischen Schicksalstragödien gegenüber, wie sie seine Genossen durchlebten“ — úgymond Dilthey.¹ De még jellemzőbb magának Hölderlinnek e megnyilatkozása: „Hegels Umgang ist sehr wohlthätig für mich. Ich liebe die ruhigen Verstandesmenschen, weil man sich so gut bei ihnen orientieren kann, wenn man nicht recht weiss, in welchem Falle man mit sich und der Welt begriffen ist.“² „Du bist mehr mit Dir selbst im Reinen als ich.“³ S ha meggondoljuk, hogy idősebb korában Schelling nyíltan szembeszegült Hegel filozófiájával, akkor valóban objektív, tárgyi igazságként kell elfogadnunk azt, hogy a hegeli homályosság mögött valójában világosságra törekvés rejlik s így a dialektika újból rokonságba kerül eredeti jelentésével, a logikával. Mert a tézis logikai formája az identitás elve: A est A; az antitézis lehetőségét az adja, hogy az identitás negatív is megfogalmazható: A non est non A; a szintézis pedig nyilván abból fakad, hogy a két reláció végső fokon összefügg.

S ha így egy röpke pillantást vetettünk — az előadáshoz kapcsolódva — a „homályos“ Hegel világos és egyszerű szándékaira, akkor nem csodálkozhatunk többé azon sem, hogy Hegel közvetlen követői részben igen józan és alapos filozófiai szakemberek voltak (Rosenkranz, Schwegler stb.), részben pedig olyan gondolkodók, akik e legszellemibb tanításból hihetetlenül rövid idő alatt a legszélsőségesebb materializ-

¹ Ges. Schriften. 4. Bd. 5. l.

² Hölderlin Neufferhez 1797. II. 16-án. (Werke. Hrsg. v. Chr. Th. Schwab 2. Bd. 118. l.)

³ Hölderlin Hegelhez 1794. VII. 10-én.

must tudták kicsiolni: Strauss, Feuerbach, Stirner, Marx. Ismerve a hegeli dialektika egzisztenciális feltételeit, ennek éppen az ellenkezőjén kellene csodálkoznunk.

Mátrai László.

Hegel személyiségének és életművének képe nem volna teljes, ha nem vennők tekintetbe állam- és társadalomfilozófiáját is. Ha előadónk mélyenjáró tanulmányában Hegel „kétlakiságát” említette, itt egy harmadik dimenziójában is ki kell domborítanunk jelentőségét; ez még teljesebb Hegel-képhez fog juttatni, amely túlzvet bennünket azon a szokványos felfogáson, mely Hegelben egyszerűen egy filozófust, egy „spekulatív rendszeralkotót” lát. Ma, a „Grundlinien der Philosophie des Rechts” megjelenésének 120 éves évfordulóján méltán meg lehet csodálnunk azt, hogy ez a mű mily kevésbé avult el, sőt épp évtizedünkben nagyon is kezdjük érezni: Hegel sorra kiérezte a legújabb kor legdöntőbb társadalomfilozófiai, „elvi” kérdéseit.

Hegel először nagyon is jól látta, hogy minden kor válsága legfőképp a szellem erejével oldható meg, mert a *szellem* a „tulajdonképeni” létező, a szellem a hatalom. S ezt még az ő „baloldali iskolája”, az ő (hozzá méltatlan) baloldali, radikális tanítványai is kiséjtették, akik később a materialista társadalmi megújulás ál-vallását hirdették, s akiknek működése — végeredményben — eljutott az orosz-ázsiai kommunista rendszerhez. Ez is vallásféleség, de feltűnően torz ál-vallás, mely a helyes társadalmi összefüggések irányát és mértékét az anyagi termelés, a technika, s az állam rideglelkű szervezetsége terén kereste. Holott ez merő anti hegelizmus, mert Hegel szerint a történeti alap, az objektív szellem alapján remélhető csak állam, mely tartósan csak az igaz erkölcs, a vallás alapján állhat fenn.

Egy másik félreértés Hegellel kapcsolatban az a széles körben uralkodó nézet, hogy ő merőben „porosz konzervatív” és nem több. Hegel itt is csak a történetileg megalapozott szellemiség képviselője, viszont a szellem teremtő elv, melynek lényege a teremtő szabadság. Hegel látóköre meglepően tágabb, mint egy porosz szemszög. Kora alkotmányosságán lényegesen messzebb látott. Az akkori közigazdászok nézeteit is ismerve, a „polgári társaság” jövőbeli alakulását alapvonalaiiban előre kirajzolta.

Ugyancsak jellemző, hogy Hegelt túlzó „étatistának” látják, aki „a nép szelleméről szóló tant étatista zsákutácsa vezette” (M. H. Boehm). Ez a felfogás, ha nem is merőben téves, de egyoldalú, mert Hegel az államot sohasem látta üres államtechnikai konstrukciónak, hanem erkölcsi és történeti testületnek, s a felvilágosodott gondolkodók artificializmusával elvileg szemben állott. Érthető, hogy nem is gondolt egy percre sem oly önkényes, kitalált konstrukciókra, minő Kant „Örök békéje”, avagy Fichte „Geschlossener Handelstaat”-ja.

Aki ma olvassa Hegelnek a „polgári társadalomról“ szóló tanítását, meglepődve tapasztalhatja, hogy a modern *hívtársrendiség*, avagy a *korporatizmus* szintén Hegelre hivatkozhat. Továbbá ma, amidőn a társadalmi rétegződés során egyre kiemelkedőbb lesz az *elit problémája*, Hegelnél fontos támasztékot találhat az „allgemeiner Stand“-ról szóló tanításában.

Avagy: aki ma a *család* alapvető, egész társadalmi struktúránkat hordozó, *közösségi* életformáját vizsgálja, Hegelnél azt találja, szó sincs egy üres és téves kontraktualizmusról, mely diadalra jutott, még nálunk is, a 19. század végén, hanem a családot is, mint valódi közösséget, széttéphetetlen, szent kötelékekből állónak látja. Mint ahogy valóban ez is a család való lényege.

Hegel fényesen látja a *valóság* arcát, társadalomfilozófiája „lényegkutató“ jellegű, — szinte a későbbi femonenológusokat anticipálja. Érték és valóság nem szembenálló „két világ“, hanem az érték a történeti világban valósul, állandóan. Nekünk éppen nem spekulatívnak, hanem realisztikusnak tűnik fel a társadalmi viszonyok megítélését illetően. Épp a családdal kapcsolatban G. Lasson nem is mulasztja el megjegyezni: „Az a mód, ahogyan eme viszonyban rejlő erkölcsi mozzanatot kiemeli Hegel, őt, mint az emberi természet mély, és veleérző ismerőjét mutatja be, éppen úgy, mint emberi viszonyok világos, és gyakorlati érzékű megítélőjét.“

A társadalom- és államfilozófia terén Hegelben ma nagyon kevés „spekulatív“ vonást érzünk, ellenben látjuk a történések mély távlatát és valóságérzékét; s benne nemcsak a berlini filozófiai tanszék birtokosát látjuk, hanem az egykori bambergi újságíró, aki nagyon viharos korba született bele, és nagyon is nyílt szemmel, sokszor zseniálisan küszködik korának nagy kérdéseivel, amelyek ma is és századokon át „nyílt“ kérdések.

Az a kor még mindig a miénk. Ez az oka annak, hogy nem lehet ma sem Hegel mellett elmenni, hanem őt újból és újból fel kell fedezni. Hegel — egy látszólag sub specie actualitatis néző porosz „hivatalos államfilozófus“ — nem reked bent a maga korában, nem lehet őt agyonhistorizálni, és ha kegyelettel is, mégis csak eltemetni, hanem Hegel is részesül a „hagyomány páthosának“ azon áldásában, hogy élő formában ma is szól hozzánk, és sub specie aeternitatis is jelentős marad.

Dékány István.

*

Igaz-e az a szellemes mondás: „ha valaki Hegel ellen beszél, valamiképp már egyetért Hegel-lel“? Ha igaz, akkor Hegelnek aligha van helye a nagy alkotók között. Mindent mondani és mindennek az ellenkezőjét is mondani lehet művészi, lehet tanulságos és érdekes, de nem lehet bölcselőhöz illő magatartás.

Alig tett valaha is valaki rosszabb szolgálatot a bölcseletnek, alig diszkreditáltak még jobban tudományt, mint ahogy azt Hegel tette. Dialektika, micsoda bűnököt követnek el a te nevedben! Azelőtt, ha egy kutatás nem vezetett eredményre, őszintén bevallottuk: „Nem értem, homályos előttem a dolog“. Ma nyugodtan hangoztatunk ellentmondásokat, s ha valakinek nem tetszik, megsemmisítjük a fölényes válasszal: „hja barátom, ez dialektika“.

Kétségtelen lélektani tény, hogy az igazsághoz gyakran valami ingaszerű mozgással jutunk el. Túlzásból túlzásba lengünk, míg meg nem nyugszunk az arany középúton. De maga az igazság változatlan, nem leng velünk együtt. Az akció-reakció elve minden anyagi változásra áll, áll a történelemre, áll a gondolkodásra is, amennyiben történelemnek és gondolkodásnak is van anyagi szubsztrátuma. De a bölcselő leg-szebb feladata éppen az, hogy ezektől az anyagi elemektől eltekintsen és a tiszta, változatlan igazságot kutassa. A változatlan örök igazság révén jut kapcsolatba az örök Igével, a Logosszal — de az örök Logos nem szorult arra, hogy megvalósítsa önmagát, ahogyan azt Hegel szelleme, ez a fából való vaskarika megcselekszi. Az örök Logos-ba való elmélyülés misztikájában az emberi elme megtorpan az előtte feltáruló vakító világosságban: a hegeli misztika homálynak homály ugyan, de aligha több.

Senki sem tagadhatja, hogy Hegelnek nagyszerű meglátásai vannak. De rendszere halvaszületett. Mikor az államot teszi meg az erkölcs alapjává, mikor kijelenti, hogy minden szellem, akkor két rettenetes szörnyeteget old le láncairól. Az államot minden erkölcs fölé emeli s így minden erkölcsi gátlástól mentesíti. S mikor a történelemben mindenütt szellemet lát, tagadja a szellem és anyag különbségét, s utat nyit a leg-sötétebb materializmusnak. Hegel Marx szellemi szülője. A tényeket addig szellemesíti, míg minden befejezett tény joggá, minden erőszakosság igazsággá változik.

Talán legjobban tesszük, ha Hegel bölcséletét ügyes *reductio ad absurdum*nak tekintjük. Megmutatjuk, hová jutuk, ha létezés és lényeg között nem különböztetünk. Hegel minden szélsőséget igazol: s talán épp ezzel visszaautal az arisztotelizmus józan középútjára.

Ervin Gábor.

*

Az előadó úr egészen kiváló és finom bevezetése, valamint több értékes hozzászólás után én már bizvást arra korlátozódhatom, hogy egy-két vitásnak maradt pont érintése után megkísérlejem Hegelt is beállítani az európai filozófiának az eddigi ülésekben immár áttekintett nagy történeti áramába. Az előadó úr hangsúlyozta, hogy Hegel bölcséletének egyik igen kényes vonása sajátos kétalakúsága, amely egyrészt kozmovitális gondolkodásának misztikus természetét, másrészt dialektikus eljárásának fogalmiságát tartalmazza, de a kettőt nem tudja

sem a misztikus, sem a logikai hajlamú szellemek megnyugtatósára összebekényszeríteni. Valóban találunk Hegelben ilyenféle kettősséget: bölcsesete lényegében a szellemi létmisztika egyik nagyszerű megnyilvánulása; minthogy nála a szellemi lét a mindenség életelve, ez a meghatározás nem is tér el lényegileg attól, amit az előadó úr „kozmovitális“ gondolkodásnak nevezett. Ez a magvában erősen intuíciónkra építő gondolkodás Hegelnél egy kolosszális fogalmi dialektika külszínében jelenik meg. Maga a fogalmi dialektika még nem áll tárgyi ellentétben a misztikus iránnyal és tartalommal és éppen nagyon sok misztikus hajlandóságú gondolkodónál jelentkezik a hegeli eljáráshoz több tekintetben feltűnően hasonló alakban: gondoljunk itt elsősorban a Hegellel nem egy bölcseseti tárgyi kapcsolatot és még több szellemi rokonságot mutató újplatonikus gondolkodás misztikus és dialektikus jellegére, nemcsak Plotinos, hanem még inkább Proklos tanításaiban, valamint az erős újplatonikus hatás alatt bölcseledő sajátos keresztény-panteista-misztikus és dialektikus Scotus Eriugena rendszerére; mindezekben igen erős a dialektika és Eriugenában a gondolkodás „körmozgása“ is teljességgel szembetűnő. Különben a leginkább ortodox keresztény filozófus-misztikusok is, például Szent Bonaventura, a misztikus elmélyedés fokozataiban jelentős fogalmiságot és némi dialektikát is igénybe vesznek, nagy pogány ősök, Platon nyomán, akinek szemében a fogalmi dialektika egyenesen a misztikus őslét-intuíciónra irányuló szükséges előkészítés.

Mindez áll: miért kell mégis igazat adnunk az előadó úrnak abban, hogy *Hegelnél* a gondolkodás kozmovitális misztikája és fogalmi dialektikája nem fedi egymást megnyugtatóan? En erre más választ adni nem tudok, mint azt, hogy Hegel fogalmisága korántsem egyenlő értékű gondolatainak tartalmával, sőt még a sok értékes belátást rejtő dialektikus eszmemozgással sem, hanem mindezeknek valóban csak igen elégtelen „külszíne“. Aki Hegel munkáiban, például a fogalmiság szempontjából nyilvánvalóan elsőrendű fontosságú Logikájában jobban elmélyed, néha egészen megriadva látja, hogy fogalmai a logikai kidolgozás, a szabatos végiggondolás és meghatározás tekintetében mennyire gyarlók, sokszor egyenesen könnyelműek és érveléseivel egyetemben milyen gyakran tisztára szofisztikusak. Ez a fogalmi könnyelműség, amely azután a tehetségéhez sokkal kevésbé közelálló természetfilozófia terén is kiütözik, nagyon sok, fogalmi szabátosságot kedvelő és arra törekvő bölcseseti és természettudományos gondolkodót riasztott el tőle: és még azt sem mondhatjuk, hogy ezek nem joggal riadtak vissza a „korlátlanul felhőkbe és ködben spekuláló“ filozófustól. Hegel maga zárta el ilyen módon kincsét emészthetetlen tézstahegy alig áthatolható bástyái mögé; és ha korának szellemisége, főleg a német romantika és idealizmus sok szertelensége és homályossága nem szoktatja az arra nyilvánvalóan szintén hajlamos egykorú közönséget az ilyenféle tézták le-

gyűrésére, akkor Hegel alighanem a mai napig sokkal kevésbé ismert, sőt talán nagyon igazságtalanul elfelejtett gondolkodó maradt volna.

Hangsúlyozom, hogy igazságtalanul elfelejtett: mert ha most már a gyarló fogalmi külszín alatt rejlő gondolati tartalmat vesszük figyelembe, akkor Hegel kétségtelenül az emberiség egyik legnagyobb és legtermékenyebb gondolkodójának bizonyul. Ezek a gondolatai túlnyomóan intuitív eredetűek, genialis és mély létösszefüggési belátásának eredményei, főleg éppen a szellemi élet nagy, átfogó összfüggéseinek területéről, amelyeket azután szerzőjük a fogalmi dialektika kereteibe rendezett és sokszor bizony erőltetett. Maga a — kanti tradícióban csírájában megvolt és Fichténél és Schellingnél erősen bontakozó — dialektika korántsem teljesen külsőséges és meddő kitalálás: mert ugyan nem a fogalmak, hanem éppen a szellemi élet nagy alakulásai járnak a hatás-ellenhatás ellentétei nyomán felépülő fokozatos kibontakozás és dagadó-mélyülő haladás eleven dialektikus útját. Ebben a dialektikában nagyszerű intuíciók merültek fel: csak példaként emlékeztetek az antik görögségnek az (európai) emberiség életáramában az ifjúkort, Rómának a férfikort és a keresztény kultúrának az *érett* öregkort jelentő szerepére, a társadalmi és politikai szabadság történeti bontakozásának, a művészet fokozódó átszellemülésének eszméire; igaz, hogy sok ilyenféle gondolat a kor általános tulajdonának számíthat, de éppen Hegel gyarapította és mélyítette el ezeket rendkívüli mértékben. Amellett ő rendelkezett mindezeknek a szellemi élet feltárása szempontjából igen fontos eszméknek összefoglalására képes legnagyobb, egyenesen kolosszális átfogó erővel: a szellemi élet minden ágát, egyúttal az egész filozófiát, főleg pedig az újkori bölceleti gondolatkinés hatalmas részeit befoglalta filozófiájának nagyszerű dialektikus gondolatáramába: ilyen módon valóban az újkori bölcelet betetőző lezárása lett Hegel filozófiája. Központjában az a szellemelv áll, amelyet Kant mély alanylátása a szellemi alanyiség megismerő és egész élet-jelentőségének döntő hangsúlyozásával állított a bölceleti gondolkodás előterébe: ezt az alanyiséget, amely már Kant „általános tudatában” némi antropomorf vonásai mellett is, lényegileg egyénfeletti és bizonyos fokig emberfeletti jelentőségű, Hegel — Fichte és Schelling hasonló, de sokkal bizonytalanabb törekvéseit beteljesítve — egészen emberfölöttinek cézozott abszolút „alanytárgyiségba”, az abszolút szellemnek egyiké alany és tárgy fölött álló legfelső alakjába viszi át. Igaz, hogy ebben a személyes szellem természete némileg megrövidül és csodálatos mélységei néha elsikkadnak: ez a hiány vonta maga után a különben Hegelnek nagyon sokat köszönő keresztény személyismisztikus, Kierkegaard éles polémiáját mesterével és e polémiánál összehasonlíthatatlanul értékebb pozitív ellenhatását, kiváló személybölceletét. Az abszolút isteni szellemiség helyes látása és meghatározása is súlyos csorbákat szenvedett Hegel kereszténynak akart, de valójában — igazi újkori módon

egyéni magabizású és önkényességű — gondolkodásának a kereszténység szellemétől a dinamikus panteizmus irányában eltávozó termé- szete folytán; bár éppen Hegel az, aki az újkori individualizmus szer- telenségeit és egyoldalúságait már tudatosan és erőteljesen legyőzni iparkodik. Ez a törekvése nyilvánul meg hatalmas összefoglaló munkás- ságában és a tárgyi — azaz közösségi és tárgyi — szellem mélyreható feltárásában és döntő értékelésében. Összefoglaló munkássága az újkori filozófiát grandiózus módon zárja le; ami azóta történt, filozófiai tekintetben is átmenet egy „még újabb” korba. E legújabb kor szá- mára és a filozófiai igazság emberi felderítése szempontjából általában pedig a legnagyobb értékű és jelentőségű az a számtalan mély belátás, amellyel Hegel éppen a közösségi és a tárgyi szellem mivoltának és életének rengeteg finom vonását és egész alapalkatát is nagyjából helye- sen feltárta. Ez bölcselétének legnagyobb és örök értéke és ezen a téren bizonyult hatása is a legtermékenyebbnek és a legtartósabbnak: hiszen a szellembölcsélet, a — nem pozitivista — szellemtudomány és a szel- lemtörténet mindmáig Hegel eszméinek hatása alatt áll, azokból ren- geteget merít és mégsem tudta máig sem teljesen kimeríteni. Ez Hegel és bölcselate igazi nagyságának legjobb bizonyítéka: ilyen módon az újkori filozófia is valóban nagyszerű befejezést és egyben betetőzést nyert.

Báró Brandenstein Béla.

A filozófia története.

(A M. Fil. Társaság vitája 1941. máj. 6-án.)

Filozófia és történelem — amint erre már Hegel rámutatott — egymással nehezen összebékíthető fogalmak: a történelem az időben vál- tozót keresi, a keletkezés, fejlődés és elmúlás útját figyeli, míg a filo- zófia tekintetét az időtlenül változatlanra, az állandóan érvényesre sze- gezi. Így hát a filozófiatörténet, mint ősi ellentéteket egyeztetni kívánó tudományos törekvés, kezdeteitől mindmáig problematikus studium. Mint kétlaki tudomány, hol inkább filozófikus, hol meg túlnyomóan történeti formában jelenik meg. Ha hozzávesszük ehhez, hogy egyrészt magának a történetírásnak sincs még véglegesen kialakult, egyedüli helyes mód- szere és hogy — amint ezt volt alkalmunk előadássorozatunkban látni — a filozófia sem találta meg mindmáig véglegesen megnyugtató, pe- rennis formáját: akkor nyilvánvaló, hogy annyiféle filozófiatörténet le- hetséges, ahányféleképpen a történetírói műfajok a filozófiai műfajokkal egybekapcsolhatók. Az így létrehozható kombinációk száma elméletben eléggé nagy, a gyakorlatban azonban — szerencsére — teljesen kielé- gítő, ha a filozófiatörténeti felfogásnak három fő csoportját különböz- tetjük meg: a filozófiai *tételek*, tanítások történetét, a filozófiai *prob- lemák* történetét és a filozófiai *szellemtörténetet*.

A filozófiai tételek története mindig ezt a kérdést veti fel: ki,

mikor, mit tanított? Ez a felfogás — mely sok tekintetben rokon az elbeszélő történetírás módszerével — kétségtelenül nélkülözi az újság ingerét és módszere erősen konzervatív. Kevés teret enged a fantáziának, háttérbe szorítja a kritikát s vele a történetíró egyéniségét; néha méltán éri a szürke adatközlés és unalmas felsorolás vádja. Sietve meg kell jegyeznünk, hogy e vádak erősen túlzottak, helyesebben szólva: csak akkor állanak meg, ha valóban lenne olyan filozófiatörténet, mely tisztán képviseli e filológiai, tételtörténeti módszert. A valóság azonban az, hogy még az annyira elavult *Schwegler* is lépten-nyomon áttöri az egyszerű adatközlés burkát és további, mélyebb távlatokat próbál nyitni. Kiválóbb műveknél pedig egészen kézenfekvő, hogy az egyszerű tételtörténet, mint tiszta műfaj elképzelhetetlen: még *Ueberweg* is, aki pedig légtisztábban valósította meg e módszert, mivel lexikális művet írt, még ő is erősen át van itatva korának szellemétől s a jószemű olvasó egykönnyen felfedezheti a tárgyilagos adatok mögött a szerző korának erős ihletését, határozott pozitivizmus formájában. Mert bár a filozófiatörténetírás ellenkező végletének, a problematörténetnek a programja *Pauler Ákos* ama kijelentése, hogy a „filozófia története csak kritikai lehet”; a kritika hangja óhatatlanul megjelenik a legobjektívebb ismeretű szándékú filozófiatörténetben is. A közismert *Vorländer-féle* filozófiatörténet pl. erősen kantianus mű, *Kecskés Pál* a philosophia perennis szempontjaira épít, *Will Durant* munkája viszont valaminő pragmatikus racionalizmust hirdet, s így a középkori filozófiatörténetet egyszerűen elhagyja, arra hivatkozva, hogy e korban hiányzott a szabad vizsgálódás, s ezzel együtt a filozófia lehetősége is. A kritikai szempontoknak ez az akart vagy akaratlan beszűrődése nyíltan mutatja, hogy a filozófiatörténetnek tisztán történeti, azaz csupán a dokumentumokra építő felfogása megvalósíthatatlan vállalkozás.

De ugyanez a helyzet megfordítva is. Az ellentett módon szélsőséges álláspont, a problematörténeti módszer egészen másodrangúnak vallja mindazt, amit a tételtörténet fontosnak hirdet: nem az a lényeges, hogy ki, mikor, hogyan filozófált, hanem, hogy a filozófálás minő problémákat segített közelebb a megoldáshoz. Ebben a felfogásban a volta képeni történeti érdeklődés egészen minimális; *Pauler Ákos* pl. rövid történeti összefoglalásában hat névre redukálta a filozófia történetének lényegét: *Thales*, *Sokrates*, *Platon*, *Aristoteles*, *Leibniz* és *Kant*. S ha a filozófiai problémák megoldásait tekintjük, *Pauler* redukcióját alig fogjuk túlzónak találni. És mégis — mint azt az előbb is tettük — meg kell kozkáztatnunk egy ellenvetést: vajjon ez a hat név kielégítő képet nyújtana-e a filozófia történetének, sőt a filozófiai problémák történetének egészéről, ha nem ismernők a hozzájuk tartozó többi neveket, az őket elválasztó évszázadok többi filozófusát? *Pauler* redukciója egyszerűen lehetetlen vagy téves lett volna, ha nem a filozófia teljes tételes történetének ismeretén alapul. Más szóval ez azt jelenti, hogy a legmo-

dernebb problematörténetet is csak a konzervatív filozófiatörténet ismeretében lehet megírni. Akár Nicolai *Hartmann*ak harcias programját olvassuk a problematörténeti módszerről,¹ akár *Kondor* Imrének hasonló módszerrel írt filozófiatörténetét tekintjük:² állításunk bőven talál igazolást. Ebből az következik, hogy a problematörténeti módszer sem állhat meg önmagában.

Az ilyen és hasonló ellentmondásoktól kétségtelenül leginkább mentes a filozófia történetének harmadik és utolsó szemléletmódja: a szellemtörténeti. Eszerint sem a tételek és tárgyi körülmények, sem a problémamegoldások ismerete egymagában nem üdvözít: ha történetiszemléletünkben minden filozófiai rendszernek kritikálatlanul egyenlő fontosságot tulajdonítanánk, voltaképpen nem látnánk a fától az erdőt és soha épkezlab *történetet* nem tudnánk kovácsolni az események esetleges sorozatából; ha viszont csak a tárgyi igazságra vetve tekintetünket csupán a problémákat vizsgálónk: éppily kevésbé ismerhetnénk meg a filozófia *történetét*, hisz a tárgyi igazság szempontjából végzetesen közömbös az, hogy ki, mikor és hogyan fedezte fel. Mindkét nehézséget aránylag könnyen kiküszöböli a *szellem* fogalmának bevezetése. Az időbeli lét (vagyis jelen esetben a filozófus egyénisége, kora, tanítása stb.) és az időtlen érték (vagyis jelen esetben a „megoldás“, az igazság) között egyedül a szellem tud kapcsolatot létesíteni. Az a parázs vita, amely csak nemrégiben zajlott le Nicolai *Hartmann*, a problematörténet mereven következetes hirdetője és Erich *Rothacker*, a modern szellemfilozófia finomtollú képviselője között,³ bátran eldőltnek tekinthető, mégpedig a szellemtörténet javára. Hiszen éppen maga Hartmann volt az, aki a szellem fogalmának egy leglényegesebb jegyét axiómaszerű pontossággal úgy határozta meg, hogy „csak a szellemnek van története“.⁴ Ha pedig ez így van, akkor mi más lehet a filozófia története, mint szellemtörténet?

Ezen a ponton válik világossá, hogy miért kellett először sereg-szemlélt tartanunk a filozófiatörténet módszerei fölött, ahelyett, hogy közvetlenül tettük volna fel a kérdést, hogy miben áll — nem a filozófiatörténetírás, hanem — a filozófia története: mert a téma csak a teljes szempont távlatában válhat világosan láthatóvá. A reális világ-folyamat és az igazságok ideális szférája egymástól reménytelenül elválasztott tények lennének, ha az ember nem volna szellemi lény, aki e két

¹ N. Hartmann: *Philosophiegeschichte als Problemgeschichte*. (Kantstudien. XV. Bd.)

² Kondor Imre: *Az európai filozófia problémáinak története*. Debrecen, 1938.

³ N. Hartmann i. m. és E. Rothacker: *Filozófiatörténet és szellemtörténet*. Athenaeum, 1939. 1—22. l.

⁴ N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin—Leipzig, 1933. 2—8. l.

szférát — többek között — gondolkodásával, filozofálásával egybe ne tudná kapcsolni, össze ne tudná kötni. Mert — hogy ismét önönmagával állítsuk szembe N. Hartmannt — „a szellem az, ami összeköt”.⁵ Mert mi más a filozófiatörténet egyetlen tudományos érdeke, ha nem az a folyton megújuló küzdelem, amely mindig más és más reális szituációból rugaszkodik neki az igazságok változatlan világának? Hiába vizsgáljuk e küzdelem mindenkori végeredményét, a „megoldásokat”, ha elmulasztjuk megvizsgálni azt a léthelyzetet, melyből a megoldás kiindult; hiába tudjuk pl. hogy az antik filozófia a λόγος fogalmában vélt megoldani bizonyos problémákat, ha nem különítjük el a szituáció megjelölésével egymástól a λόγος-fogalom különféle változatait. Avagy modern példával: hová jutna a filozófia története, ha a fenomenológia Hegel i és Husserl-féle fogalmát — lemondva a történeti „esetlegességekre” segítségéről — egynek venné csak azért, mert mindkettőnek egy a neve; avagy mikép lehetne ma már megállapítani, hogy mit jelentenek eredetileg Fr. Schiller kultúrtypológiai műszavai, ha nem ismernők azt a léthelyzetet, melyből a „naiv” és „szentimentális” elnevezések megszülettek?

Minthogy szellem és történet között ilyen belső rokonság áll fenn, természetesnek találjuk, hogy az igazi szellemtörténet mindig egyben filozófiatörténet is, s az igazi szellemtörténész filozófus. Mert ki tudná eldönteni, hogy Voltaire történész vagy filozófus volt-e inkább? Vagy Humboldt, avagy Dilthey? Vagy gondoljunk Alois Dempf „Sacrum Imperium”-ára, s arra, hogy a filozófusnak e műve olyan történetek egész sorának ihletője és sűrűn használt forrása, akik elméletben mereven elzárkóznak minden filozófiától.

Egészen természetes azonban, hogy a szellemtörténeti felfogásnak is vannak eredendő veszélyei. Nagyot téved pl. az, aki úgy értelmezi a szellemtörténeti módszert, hogy az eseményeket (a mi esetünkben: a filozófiai tanításokat) teljes egészükben a *korszellemből* próbálja levezetni. Ez a kardinális módszertani tévedés a szellemtörténeti iskola hős-korából származik s Max Weber nevezte el a kultúra parallel-koordinációjának. E nagyon elterjedt és első pillantásra igen tetszetős felfogásban minden kulturális produktum egyazon közösségi szellem kifejezése s ezért egységes stílusról tanúskodik. E felfogás durván leegyszerűsíti magát a históriát is, a filozófiatörténetben pedig egyenesen elfogadhatatlan tévedésekre vezet. Mert ha a filozófia valóban minden esetben párhuzamos lenne a mindenkori korszellemmel s azt menetrendszerű pontossággal fejezné ki, akkor teljesen érthetlenné válik, hogy miért kell a filozófusokat időnkint hivatalosan megmérgezní, mint Sokratést, avagy elégetni, mint Giordano Bruno-t. Mert vagy az képviseli a korszellemet, *akit* elveiért égetnek meg, vagy az, *aki* elvből éget: de hová lesz akkor a parallelkoordináció?

⁵ N. Hartmann u. ott 61. l.

Az itt talán kissé túlzó módon jellemzett tévedést azonban már maga a szellemtörténet is korrigálta. Eredete az, hogy a szellem három megnyilvánulási formája közül pusztán az *objektív* szellemet tekintette magyarázó elvnek, az *objektívált* szellemet háttérbe szorította, s a *szubjektív* szellemről úgyszólván alig vett tudomást. E tévedés felismerése után a modern filozófiatörténet legsürgősebb tennivalója az, hogy jogos korlátai közé szorítsa a *korszellemet*, mint magyarázó elvet; fokozza a filozófiai alkotásoknak *alkotásként* való kiértelmezését s végül — s itt van a legtöbb teendő — kutassa az alkotásoknak szubjektív szellemi gyökereit, vagyis *élményalapjait*.

Ezen elvi szempontoknak birtokában talán nem lesz érdektelen rövid visszapillantást vetni Társaságunk ezidei előadássorozatára. Az a tény, hogy nem Platonról, hanem a platonizmusról, nem Aristotelesről, hanem az aristotelizmusról stb. voltak hivatva szólni ez előadások, nyíltan megmutatja, hogy a hangsúly nem pusztán a személyes, de nem is csupán az objektív szellemen nyugodott, hanem kifejezésre kellett annak is jutnia, hogy ez „izmusok”-ban alapvető gondolkodási típusok rejlenek. Már a platonizmusnál kiderült, hogy ez az irány nem Platonnál kezdődött, de mégkevésbé végződött vele, s ugyanez áll a többi nagy filozófus művére is. A filozofálás bizonyos típusa nincs tehát kötve a korszellemlnek bizonyos típusához, hanem annál realisabb, személyesebb talajban gyökerezvén, sokszorosan kereszttezheti az éppen aktuális korszellemet. Az illetén keresztkezésnek nem kell szükségképpen Sokrates, Seneca, avagy Giordano Bruno-féle kifejettel végződnie; végződhet komikusan is, mint pl. a Hegel contra Schopenhauer-keresztzés esetében. A vígasztalás az lehet, hogy míg Schopenhauernek egy Hegel-lel kellett szemben állnia, pár évtizeddel később Nietzsche ellenfele legfeljebb H. Rickert.

A filozófiai gondolkodás típusainak történeti szemlélete tehát azt mutatja, hogy többé-kevésbé minden kornak megvolt a maga Platonja, Aristotelese, skolasztikusa. Descartes-ja, stb., csupán a tényleg elért tárgyi eredmények értéke vagy a pillanatnyi hatás nagysága más. A filozófia története — modern hasonlattal élve — oly stafétafutáshoz hasonlít, mely néha messze visszakanyarodó pályán mégis haladni látszik, s melynek benevezettjei közül mindig csak egy kisebb csoport futhat a porondon, s a többiek addig kénytelenek a néző — szerintük a hozzáértőbb néző — szerepével megelégedni mindaddig, míg az alkalmas történeti pillanatban félrelökven valakit, maguk is beállhatnak a futók közé. A ressentiment, melyet Kant szerepe Jacobi, Hamann és Herder lelkében elvetett, Hegel hatására Schopenhauerben és Kierkegaardban fejlődik tovább és Nietzsche kozmikus nihilizmusában jut kanti méretű szerephez — a neokantianizmus korában.

Tévedés lenne azt hinni, hogy a filozófia történetének ilyen irányban való elmélyítése a filozófiának „chronique scandaleuse”-e csupán.

Mert minden, ami „történik“, reális valóságnak és ideális értéknek szellem útján való feleléséből, dialektikájából fakad és valóság és szellem között éppen nem elhanyagolható közvetítő a *lélek* területe. S ha a régmúlt filozófia területén néha boldogulhatunk is lélektani szempontok nélkül, minél inkább közeledünk a jelenhez, annál kevésbé leszünk képesek tárgyilagos képet nyerni a filozófiáról a lélektani motívumok vizsgálata nélkül. Heidegger, Sorokin, Klages, Spengler, Frobenius — azaz éppen a legérdekesebbek — egyszerűen érthetetlenek maradnak előttünk, ha tanításukat nem tudjuk elhelyezni forrongó korunk lelki csatatérének pszichológiai térképén. Heidegger skolasztikája és szolipszizmusa, Sorokin idealizmusa és képrombolása, Klages George-körbeli spiritualizmusa és egyéni antispiritualizmusa. Spengler pesszimizmusa és heroizmusa. Frobenius paideumája és vitalizmusa: mindez felfoghatatlan, érthetetlen és értelmetlen paradoxonok halmaza marad mindaddig, míg esetről esetre végig nem járjuk azt az utat, melyen a lélek a valóságból kiindulva, szellemmé magasodva értékeket próbál megvalósítani. Ez az út minden gondolkodás útja, s ezen jár a filozófiai gondolkodás is: így „történik“ a filozófia.

Mátrai László.

Hozzászólások:

Mint minden kutatási területnek, a bölcelettörténetírásnak is sajátos tárgya, a bölcelettörténete szabja meg követhető módszerét. A bölcelettörténete a valóság-egész mivoltára, értelmére vonatkozó tanítások feltűnése az idő folyásában, melyek keletkezési feltételeinek, rendszeri szerkezetének, továbbbhatásuk jelentőségének megállapítása a bölcelettörténetírás feladata. Az oksági összefüggések megállapításával, az immanens és objektív kritika alkalmazásával válik a bölcelettörténetírás tudománnyá s a bölcselkedés számára nélkülözhetetlen útmutatóvá. E feladat vállalásánál a kutató számára a módszert a bölceleti tan jellege kínálja fel. A bölceleti tan a valóságra reflektáló ember elméjében születik meg, kinek ez az egész embert igénylő tevékenysége az egyéniség, a „szubjektív szellem“ különböző összetevőinek minősége szerint alakul. Mivel pedig az egyén nem él elszigetelten a társadalmi közösségtől, érdeklődése irányát, probléma-látását és megoldását a kor szelleme, az „objektív szellem“ (melynél megfelelőbbnek találjuk a „közösségi szellem“ kifejezést) befolyásolja. S minthogy a bölceleti tan időtlen értéket, az igazságot kívánja megállapítani, nemcsak a maga kora számára van jelentősége, hanem azon keresztül törve történeti folytonosságban továbbéli a maga életét.

Az egyéniség-alkat, a szellemi miliő, a problémák folytonos továbbélése a bölcelettörténetnek oly immanens adottságai, melyek a történet tudományos feldolgozásának a módszereit is meghatározzák. Eszmény lenne valamennyi történetalakító tényező arányos figyelembevételre. Hogy azonban ez általánosságban csak eszménynek tekinthető

programm, azt a kevésbé járatos érdeklődő számára is könnyen érthetővé teszi az a tény, hogy a bölcelet története két és félezer esztendő s multa nyúlik vissza. Ily hatalmas távlatot felölelő anyag valamennyi szempont egyenlő figyelembevételével történő feldolgozása egy-egy kutató képességét felülmúló feladat. Ezért könnyen érthető, hogy a bölcelet történetének írója, különösen ha hosszabb időre terjeszkedik ki, valamelyik mozzanat különösebb figyelembevételével bevallottan vagy hallgatólagosan egy bizonyos módszert részesít előnyben, mely azonban korántsem jelenti a többi kizárását. Hogy a gyakorlatban nem szoktunk ily mereven alkalmazott „kizárólagos“ módszerrel találkozni, azt az előadó úr a felhozott példákon maga szemléltette.

A bölcelettörténetírás legsürgősebb tennivalója lenne — az előadó úr szerint — a filozófiai alkotásoknak alkotásként való értelmezése s ennek előfeltételeként az alkotások szubjektív szellemi gyökereinek, élmény alapjainak, a rendszert megalkotó gondolkodótípusnak az eddiginél elmélyedőbb felkutatása. E követelmény hangsúlyozását az egyéniségalkotnak a filozófiai tan kialakulására elvitathatatlan jelentősége alapján bizonyos mértékig kétségtelenül jogosultnak kell tekintenünk. A gondolkodási-típus szempontja alapján történő vizsgálódás különösen a filozofálás *módjának*, a problémalátás és a megoldás lelki feltételeinek a megállapítása tekintetében ígér eredményt. Segítségével jelentős mértékben felderíthető a rendszerek szubjektív, világnézeti komponenseinek a jelentősége, az objektív ténymegállapítást elősegítő vagy gátló hatásuk.

De nem veszíthetjük szem elől a történeti folyamatnak a gondolkodási típusok szemszögéből való szemlélése lehetőségének korlátait sem. Típusok felállítása jól megalapozott típus-rendszert feltételez. Ilyen megalkotásának a nehézsége ismeretes a jellemet általánosságban vizsgáló karakterológiából s a nehézség a történeti folyamatra alkalmazásnál csak fokozódik. A közvetett források sokszor igen gyér adata alapján nem mindig könnyű egy-egy filozófus egyéniségének pontosabb meghatározása s a közvetlen forrás, a filozófusok ránk maradt írásai az egyéniséget különböző mértékben tükrözik. Aristoteles munkáiban a filozófus egyénisége kétségtelenül rejtettebb marad, mint Schopenhauer vagy Nietzsche írsaiban. Azután a filozófiának az előadó úr által is hangsúlyozott folytonos alakulása, maradó kiformálódásának hiánya mellett nehéz azokat a tárgyi mozzanatok is rögzíteni, melyek egy-egy gondolkodó típus kielégítő meghatározását nyújtanák. Descartes-ot pl. sok jegy alapján besorozhatnánk a platoni gondolkodási típusba, történeti szerepe mégis a „karteziánizmus“ a platonizmustól megkülönböztetendő típusának a felállítását javasolja. S hogy a mi korunkból hozzak fel példát, vajjon milyen típusba kell Husserlt vagy Bergsont soroznunk? Az a kissé bizonytalanul hangzó megállapítás, hogy minden kornak „többé-kevésbé“ megvolt a maga Platonja, Aristotelese, sko-

lasztikusa, Descartesja, a pontosabb típus-meghatározás nehézségét árulja el s e módszer korlátozott alkalmazási lehetőségére figyelmeztet.

Nem hallgathatjuk el azt a veszélyt sem, mely a tipizáló módszer esetleges túlértékeléséből a bölcsellettörténetírást igen közvetlenül lenyegetheti. A gondolkodás típusokra beállított szemlélet könnyen teremthet sematizáló formákat, majd épp a felállított séma biztosításának kedvéért figyelmen kívül hajlandó hagyni a különböző típusú rendszerek közt található jelentős megegyezéseket, a probléma-látás és megoldás közös nevezőre hozható eredményeit, melyeket a történet figyelmes szemlélete mellett lehetetlen észre nem venni. Ha a filozófia története oly stafétafutáshoz hasonlítható, mely a közben visszakanyarodó pályán dacára mégis haladni látszik, úgy ezt a haladást nem annyira a különböző színekben jelentkező versenyzők egyénenkénti teljesítménye, hanem inkább az abból adódó összeredmény jelzi.

Nem eleve felvett szempontok, hanem maga a történeti folyamat készítet arra, hogy a *filozófia* történeténél a *filozófiai* gondolatállomány gyarapodását egyéb, önmagában szintén jelentős tényezőnél fokozottabb figyelemre méltassuk. Megállapításainak egyetemességét igénylő jellege különbözteti meg a filozófiát az inkább csak alanyilag igazolható világnézettől. Kétségtelenül minden filozófiai tannak megvan a maga világnézeti gyökere, megvan szellemtörténeti miliője is, de *filozófiatörténeti* jelentőségűvé azzal és abban a mértékben válik, amit és amilyen mértékben a tan nyújtani képes az időtlen értékű igazságból, amelynek megállapítása a filozófia feladata.

Ezt a tényállást igazolja a történeti mult és a mindenkori problémakör közt a filozófiában a szaktudományoknál szembetűnően szorosabb kapcsolat. A kémiát vagy a matematikát kielégítő eredménnyel lehet művelni e tudományágak történetének különösebb ismerete nélkül. Nem állítható ugyanez a filozófiáról. A filozófia története nemcsak tarka képek változatát mutató kaleidoszkóp, mely az igazság bírásáért folyton megújuló küzdelem szemléltetésével kultúrtörténeti ismereteink egy részét szolgáltatja, hanem a filozófia *mibenlétének*, a problémák kialakulásának, és megoldásuk kísérletének igen tanulságos és nélkülözhetetlen bemutatása. A filozófiai fogalmak igen nagy mértékben történetileg jellegzetek és pedig nemcsak abban az értelemben, mintha a későbbi jelentés a korábbi teljesen magábaolvasztaná, hanem igen sok esetben a tárgy különböző aspektusait feltűntető jelentések együttmaradásának, azaz a jelentés kibővülésének az értelmében. Ezért pl. annak, aki szellemfilozófiát kíván művelni, igen ajánlatos a Logos-tan történetébe való elmélyedés, hogy súlyos kritikát kihívó, esetleg banális kijelentésekkel ne lepje meg a filozófiai közvéleményt. Elvontságuk és időfeletti jellegük miatt a filozófia problémái sokkal többoldalú megvilágítást és hosszabb érlelődést kívánnak, mint az általánosságban a szaktudományokról állítható. Platonnak vagy Aristotelenak a filozófia

történetében lényegesen más a szerepe, mint a szaktudományok 2000 év előtt élt művelőinek. Hogy sok probléma tisztázásánál ma is kénytelenek vagyunk a nagy görög **gondolkodókhoz** visszatérni, annak az a kézenfekvő oka, hogy a nagy elme a problémát oly mély és eredeti módon pillantja meg, ami nem adatik meg mindig a késői utódoknak. A filozófia fejlődésének egyik lényeges előfeltétele az időt állónak bizonyuló korábbi eredményekkel való kapcsolatának a megtalálása.

Minthogy törések dacára is a problémák és megoldások továbbélése és továbbfejlődése történeti tény, ez a tény nyújtja az alapot a „*philosophia perennis*“, az örökérvényű bölcsélet eszményéhez. Ez az először a XVI. században Augustinus Steuchus által („*De perenni philosophia libri decem*“ c. könyvében) használt s különösen Leibniz óta gyakran hallható mondás nem valami olyan jutalomdíjat akar jelezni, melyet a filozófiai staféta egy bizonyos versenyzőjének véglegesen oda lehet ítélni, vagy amely vándordíj módjára folyton gazdát cserél. A *philosophia perennis* a történeti szemlélet alapján kialakuló gondolata annak a ténynek és meggyőződésnek a kifejezése, hogy az immár évezredek óta folyó filozófiai gondolatmunka zökkenők, hanyatlások és kitérések dacára is, egy egységes végső cél, az igazság egyre teljesebb megismerése felé tart. A filozófusok és a filozófiák nemcsak egy bizonyos gondolkodó egyéniségnek vagy korszaknak a kifejezői, hanem a problémaállomány és a megoldások folytonos mélyítésével egy nagyszabású szellemi összeműködés résztvevői is. Mert az, hogy a filozófiának vannak időtálló problémái, aminő például a megismerés lehetőségének, a valóság végső alapjainak, vagy az értelmes cselekvés végső elveinek a kérdése, el nem vitatható s az sem vitatható el, hogy például az ismeret tárgyi érvényességének, a végső valóság-elvek tér- és időfelettségének, az értékek örök érvényességének a tételei oly időtálló, perennis megállapítások, melyeket súlyos ellenmondás nélkül nem lehet tagadni.

Bármennyire elengedhetetlen a filozófiai történetis oly jelentős rúgóinak, aminők a filozófus egyénisége, vagy a korszak, a fel-tárása, a történész nem húnthatja le szemét az elétárolt objektív eredmények és azok összefüggéseinek láttára, az idő folyását szemlélve nem tarthatja jelentéktelennek az abból kiemelkedő időfeletti értékeket sem. A történetíró szerepe nem merülhet ki tisztán a leírásban, a jellemzésben, hanem az *értékelést* is feladatának kell tekintenie. S *filozófiai* kérdések értékelésének elsősorban a tételek *filozófiai*lag igazolható volta nyújtja az irányadó szempontot.

Nem kell amiatt aggódni, hogy a történeti szemlélődésnek bizonyos folytonossági összefüggések irányába terelődése oly dogmatikus beállítottságot eredményez, mely csak a maradandóra, illetve ilyennek ítélt mozzanatra tekint s felületesen elsiklik a *történeti* valóság gazdagsága felett s történet helyett, ami feladata lenne, élettelen gondolatvázat fog adni. Az időtálló, perennis értékek ugyanis általában nagy szellemi küz-

delem árán kristályosodnak ki s a kristályosodási folyamat hűsége rekonstruálási lehetősége azoknak a mozzanatoknak az előtárását is megköveteli, melyeknek esetleg épp az ellenhatásaként születik meg egy-egy kiemelkedő rendszer. Az örökérvényűség, a perennitás lehetőségét elvileg kizáró gondolkodásmódok, aminők a szkepticizmus, a szubjektivizmus, a relativizmus serkentő, indító hatásukkal történetileg nem jelentéktelenek. A szofisták szubjektivizmusának tagadhatatlanul nagy jelentősége van annak a sokoldalú probléma-látásnak a kialakításánál, amelyen Platon és Aristoteles rendszere nyugszik; Hume szkepticizmusának a transzcendentális filozófia szempontjából való jelentőségére maga Kant világít rá; Nietzsche relativizmusának állásfoglalásra készítő hatását a modern értékétika az értékek abszolút érvényességének biztosítására irányuló törekvésében szemlélhetjük. A kételkedésnek és a tévedésnek is megvan a jelentősége a gondolkodás történetében. De a vezető szerepet mégis a problémák és megoldások elmélyítését és gazdagítását jelentő tanok, a filozófia „nagy rendszerei” viszik. A philosophia perennis eszméje történeti vonatkozásban nem más, mint ennek a ténynek lehető hűségese regisztrálása.

Kecskés Pál.

A szaktudományok eredményeinek megértése függetleníthető a történeti tényezőtől. A matematikust például egyáltalában nem érdekli az a körülmény, hogy valamely tétel felfedezése és bizonyítása mikor, melyik korban következett be és éppúgy közömbös számára a felfedező matematikus személyisége, mint — mondjuk — a pszichikai alkata. Ez a magatartás érthető is, mert általában a szaktudóst csak bizonyos szakmabeli problémák érdeklik s a problémák megoldása csupán annyit jelent, hogy új tételét a már módszeresen igazolt tételekhez logikusan hozzákapsolja. A szaktudós mindig újabb és újabb problémák és megoldások után kutat s a régebbiekből csak annyit vet fel, amennyi logikailag okvetlenül szükséges a probléma megoldása céljából.

A filozófus és a filozófia viszonya azonban lényegesen más természetű. A filozófus problémái mindig aktuálisak, azaz örökkévalóak. Megoldásuk mindenkor teljes rendszert igényel, állandó visszanyúlást az alapprincípiumokig, mert a rendszer végiggondolása a filozófus legelemibb, tudományos kötelessége. Vajjon a történeti ismeretek hiányában miképpen és egyáltalában vállalkozhatna-e a filozófus erre a feladatra? A történet folyamán akadtak olyan bölcselkedők, akik szükségtelennek tartottak mindenfajta történeti ismeretet. Így például a racionalizmus túlzó álláspontjai közé tartozott Descartes történet-ellenes magatartása is. A racionalisták vérbő önbizalma fölöslegesnek ítélte a történeti szemléletet: a „sub specie aeternitatis”-elv logikus következményeként hirdették a történeti ismeretek szükségtelen voltát. Az igazságok meggyőző ereje ugyanis a mindenható ész idő és egyén felett álló törvényszerűségeiből sarjad s a tudományos rendszerek érvényességi hatá-

rait — hasonlókép — időtlen jellegű logikai normák körvonalazzák. Bízunk tehát a személytelen és csalhatatlan rációban — vallja a racionalizmus végső bölcsesége — s ne vesződjünk mások véleményeinek és gondolatainak megismerésével. Az ellentétes szellemi magatartás, az irracionizmus oldalán szintűgy megtalálható a történeti ismereteket gúnyoló felfogás: Nietzsche a történeti ismeretekben csakis olyan előítéleteket lát, amelyek türehtetlen kerékkötői a bátor és merész gondolkodásnak.

Mindenfajta történet-ellenes állásfoglalás azonban — kétségkívül — jogosulatlan. Idézzük néhány pillanatra Zenon harcias szellemét és a mozgás lehetetlenségét bizonyító aporiáit. Jól tudjuk, hogy Zenon aporiái mögött nem settenkedik holmi szofisztikus és terméketlen logikai csalafintaság, hanem olyan szükségszerű és egyedül lehetséges történeti s egyúttal logikai megoldás, amely — az átmeneti lehetőségek, a folytonosság magyarázó okának hiányában — becsületesen szembefordul tanítómesterével, a pythagoreizmussal, annak számprincípiumokon nyugvó, harmonikus világmagyarázatával. Az aporiákban szunnyadó bölcséleti probléma a történeti idők folyamán dúsan termett: Leibniz nem restellett történeti ismeretekre szert tenni, tehát — az aporiák nyomán — ráeszmélt a folytonosság fogalmára, megalkotta az infinitezimális számítást s ezzel megvetette a modern fizikai szemléletnek matematikai alapjait is. A modern matematika egyik legfontosabb ágazata, a halmazelmélet sem merített kevesebb ösztönzést Zenon munkásságából.

Szándékosan vázoltunk fel egy olyan történeti példát, amely a történeti ismeretek fontosságára épp a legeggyértelműbb és a legszófukarabb szaktudomány, a matematika szempontjából világít rá. E történeti példa kettős célt szolgál: egyrészt cáfolja a történet ellenes magatartás jogos voltát, másrészt rámutat arra a megszívlelendő követelményre, amelyet a szaktudományok igénye támaszt a filozófiai történetírás módszerével szemben. Ha ugyanis a szaktudományok és a filozófia — sokat hangoztatott — egymást kölcsönösen megtermékenyítő elvét eredményesen akarjuk szolgálni, akkor a filozófiai problémák és megoldások maradéktalan tisztázását, a gondolatok érvényének s a rendszerek igazságértékének kihámozását tartjuk a filozófiatörténetírás egyik alapvető és semmiképen nem elhanyagolható mozzanatának. Ez a szempont logikai és kritikai szándékot fejez ki: kideríti a rendszerek közötti kapcsolatokat, egyezéseket és ellenmondásokat. Ha azonban a filozófiatörténet írójától ennél többet nem kívánánk, úgy a filozófiai eszméket csak a légius térben tologatnánk. „Ezért a filozófiatörténet végeredményben nem merülhet ki a rendszerek logikai analízisében, s igazságtartalmuk kritikai feltárásában, hanem rekonstrukciókra kell vállalkoznia: rekonstruálni tartozik a rendszereket történeti jelentésükben.“¹

¹ Halasy-Nagy József: Az antik filozófia. 18. o.

A történeti szempontok túlburjánzása, a reális és történeti helyzetek túlbecsülése a másik véletlet jelentené. Az ilyen jellegű túlzások közé sorolható Hegel felfogása is. Tagadhatatlan, hogy minden kutató többé-kevésbé számot vet az elmúlt korok tévedéseivel és igazságaival, mert a maga alkotta rendszerben helyesebbet és többet kíván nyújtani elődeinél. Ha ez minden esetben így is történt volna, akkor a filozófia története valóban egységes fejlődési folyamat lenne, olyan, amely az igazságot egyre jobban megközelítené. A valóság azonban ellentmond Hegel felfogásának: Aristoteles vagy Platon még a több ezer év távolából is messzebb látott és mélyebbre pillantott a bölceleti problematikában, mint sok későbben született és születendő filozófus-utóda. Az egyéni adottságok és kiválóságok mellett még a korszellem irányító tényezői is maradandó nyomot hagynak a rendszereken, kedvezőbb vagy kedvezőtlenebb létfeltételeket teremtettek a filozófiai gondolkodás számára. „Ezért lehet egy későbbi kor bölcelete sokkal kezdetlegesebb, mint egy korábbié. Így Verulami Bacon bölcselkedése valóságos dadogás Aristotelesé mellett; Locke fölöttébb naív gondolkodó Platonhoz képest; Spinoza dilettáns Aquinói Tamás szabotosságához és differenciáltságához viszonyítva; Herbert Spencer naív szimplifikáló Leibniz szempontjaira nézve stb.”²

Már e rövid vázlatból is nyilvánvaló, hogy a filozófiatörténet módszere sok megfontolandót kíván. A tétel- és problémátörténeti módszer fogyatékoságait az előadó úr — véleményem szerint — híven jellemezte s a kultúra parallel-koordinációjának gondolata márcsak azért sem fogadható el kizárólagos elvként, mert a teremtő génusz alkotása egyúttal aktivitást is jelent s nem csupán a korszellemnek passzív tükröződését. A szellemtörténeti módszer vázlatában korszerű és egészséges szintézist látok: a racionális és egzisztenciális igények olyan összebékítését következtetem, amely az igazságok ideális és racionális szféráját a reális folyamatok, a lüktető élet irracionális gyökerével kapcsolja egybe. Úgy látszik, találhatók még olyan filozófiai szempontok is, amelyek nem sopánkodnak az élet és a tudomány konfliktusa felett.

Dési Frigyes.

*

Az előadás tiszta és jellegzetes képet adott a filozófiatörténet módszertani problémáiról. Az előadó úrral együtt biztosan megállapíthatjuk, hogy valóban: a filológiai, tételtörténeti módszernek a bölceleti gondolkodás múltjának kutatásában csupán eszközi jelentősége van s a gondolatok kiértékelésében, valamint történeti helyük megállapításában legfeljebb nélkülözhetetlen alapvetésül szolgálhatnak; a problémátörténeti és szellemtörténeti szemlélet vitáját azonban korántsem tarthatjuk egyszersmindenkorra elintézettnek. A módszertani kérdés ugyanis egé-

² Pauler Akos: Bevezetés a filozófiába. 21—22. o.

szen más világításában merül fel, ha másfelől közelítünk a filozófiatörténet problematikája felé, mint az előadó úr s abból a feltűnő jelenségből indulunk ki, hogy a bölcséleti irodalomnak jó 3/4 részét a történeti művek teszik ki. A filozófiatörténetnek tehát nyilvánvaló módon különleges jelentősége van a *filozófia* és a *filozófus* számára. S éppen jelentőségének tisztázása dönti el a módszertani kérdéseket is.

Az imént a filozófiatörténet jelentőségének szempontjából kettéválasztottuk a filozófiát és a filozófust. S nyilván ennek a megkülönböztetésnek mélyebb értelme van, mint például a fizika és a fizikus szembeállításának. A fizika haladása, történeti fejlődése ugyanis — legalább első tekintetre — nagyjából egyenesvonalúnak tekinthető: problémái egymásból bontakoznak ki, a kutatások mind mélyebben látszanak behatolni az igazságok rendszerébe, s úgy látszik, mintha a tudomány menete a szükségszerű logikai egymásután lépéseit követné. Sokak szerint szükségtelen és értelmetlen e tudomány nagy felfedezéseit és törvényeit a kutatók nevére elnevezni, hiszen azok létrejötte, illetőleg felismerése a megfelelő tudománytörténeti pillanatban elkerülhetetlen. A fizikus tehát — *sit venia verbis* — a fizikai tudomány objektív és objektivált szellemének szükségszerű produktuma, akit tudományának folytonos fejlődése a fizikai megismerés történetének beható tanulmányozása alól fölment. Nem így azonban a filozófia és a filozófus helyzetében. A filozófia korántsem halad olyan értelemben előre, mint a szaktudomány, sőt bizonyos szempontból egyhelyben topogni, de legalábbis körben forogni látszik. A filozófia problémái az emberi lét legvégső kérdéseit feszegető örök problémák, tisztázásuk kísérletei viszont bizonyos véges számú, tipikus megoldások — a különböző „izmus”-ok — formájában merülnek fel. A szellem fejlődése itt nem egyenesvonalú, hanem dialektikus, még pedig úgy, hogy a tézis és antitézis feszültségét feloldó szintézis sohasem jelent végső lezárást, hanem a dialektika menetét ismét kiváltja. Ilyen tézisek és antitézisek pl. az ismeretelméletben az empirizmus és a racionalizmus, a dogmatizmus és a realizmus, a pszichologizmus és a logizmus; a metafizikában a materializmus és az idealizmus; az értékelméletben a relativizmus és az abszolútizmus; a magyarázó elvek számát tekintve a szingularizmus és a pluralizmus, és i. t. Ha most a filozófusra fordítjuk szemünket, nyilvánvaló, hogy ő maga rendszerével minden esetben a végső szintézist akarja elének állítani, még akkor is, ha utólag a történész az izmusok valamelyikének bélyegét üti rá gondolatépítményére; legalábbis aligha hihetnők, hogy a nagy bölcselők valamelyike is elképzelhetőnek tartotta volna, hogy rendszerén túlmenve is lehetne még filozofálni. Az ilyen bölcselő azonban, aki rendszeréért egész életét feltette, akinek életműve valóban kínok-kínjával szült lelki gyermeke, elődei vállára emelkedve, velük végzetes szellemi harcot folytatva, némelyek tanítását a maga gondolataiba áthasonlítva, másokéit visszautasítva és megcáfolva jut el műve felépítéséhez. Az

előtte filozófák tanai, problémáinak megőző megoldási kísérletei életművének tehát szükségszerű alappillérei. A filozófus tehát — a természettudással szemben — tudománya multjának feldolgozása nélkül elképzelhetetlen. Ugyancsak kétségtelen azonban, hogy őt a mult csak saját gondolatai szemszögéből érdekli s elődeit csak aszerint értékeli, hogy problémáinak megoldását — amely, mint mondtuk a filozófus számára mindig egyúttal a végső lezárást jelenti — mennyire tudták megközelíteni. Így a filozófus számára a filozófiatörténet csak problémátörténet lehet. S Nic. Hartmann programja valóban igazolódik, ha Aristotelesszel kezdve a bölcelet nagy alakjainak történeti tanulmányain és a filozófia történetére vonatkozó filozófiai álláspontjain (v. ö. Hegel) végigtekintünk.

Ha azonban nem a filozófus, hanem a filozófia felől nézzük a bölcelet történetének jelentőségét, a szellemtörténet szemléleti módját kell helyesnek elismernünk. A filozófia nyilván nem olyan értelemben tekinthető egységes tudománynak, mint pl. a fizika, hiszen kutatói nem ugyanazon közvetlen cél szolgáltatásban s nem azonos módszerrel haladnak a végső igazság felé. Filozófiája tulajdonképpen mindig csak az elmúlt koroknak van; a mindenkor jelen csupán filozófiákat ismer. Így beszélünk a görögség filozófiájáról, a skolasztikus bölceletről, a felvilágosodás filozófiájáról és i. t.; korunk filozófiájában ezzel szemben valamely jellegzetes, egységes vonás nem látszik kidomborodni. Egy-egy történeti kor bölceletében mindig az illető kor kultúrája eszmél önmagára, mindenkor az emberi szellem önmagafelé fordulásának vagyunk tanúi. Ebből a szempontból a filozófia története az emberi szellem kritikai önismeretének folyamata, s innen szemlélve ismerhető fel, hogy a bölcelet története sem pusztán körbenforgás, hanem legalábbis csigalépcső formájában haladó emelkedés, vagy — ha tetszik — visszakanyarodó pályán mégis csak haladni látszó stafétafutás. Ebből a szemléletből azonban nem csupán a bölcelet történetének — a szaktudományokéval szemben való — egyetemesebb jelentősége válik nyilvánvalóvá, hanem a szellemtörténeti módszer is igazoltta lesz. Itt pedig a magyarázó elvek közül mégis csak az objektív szellemet kell először elővennünk. Mert hiszen ha minden kornak meg is van a maga Sokratése és Gorgiasa, vagy más sikon: Platonja és Aristotelese, közülük csak az nem fog eltűnni a történelem süllyesztőjében, vagy — ha tetszik — csak az fog résztvenni a stafétafutásban, aki a mellett, hogy kiváló egyéniség és nagy mű létrehozója, egyszersmind a kor mélyén szunnyadó eszmék életrehívója is. Az igazi nagy ember feltétlenül korának eszméit sugározza, még akkor is, ha a vajdó új időknek új szavait harsogja. A probléma talán nem is annyira az, hogy Sokrates vagy vádlói képvisel-e a korszellemet, hanem hogy mit értünk egyáltalán egy történelmi korszakon, s mit jelent az, amit úgy szokás mondani, hogy a nagyember megelőzi korát, vagy mit jelent az a kifejezés: egy letűnt világ maradi képviselője. A kérdés meg-

oldása korántsem egyszerű, elvi tisztázása azonban a szellemtörténeti kutatás feltétele. E mellett tény, hogy az objektív, objektivált és szubjektív szellem a történeti megértésnek egyaránt posztulátumai; közöttük logikai elsőbbséget éppoly kevésbé lehet megállapítani, mint ahogy a teljességre törő történeti szemléletben problémátörténeti és szellemtörténeti látásmód is szükségképpen együttjárnak.

Faragó László.

Mialatt csaknem egy évig minden hónapban beszéltek a filozófiáról, most az összefoglalás is elhangzott, és csak most, végül szóltak magáról az örök filozófusról. A mulasztást negyedóra alatt helyrehozni nem lehet. Hogy az emlékezésnek nyoma legyen, hadd következék ez a talán nem is egészen valótlan történet:

Képzeljék el, hogy Akademos kertjében az öreg Platon tanítványaival sétál. Egészen ős és meghajlott. Jó néhány esztendő telt el már azóta is, hogy uto'jára Sziciliában volt, még egyszer megkísérelte felépíteni a Politeiát, de Dionysios zsarnok ösztönén és az értelmetlen tömeg tudatlanságán elbukott. Visszatért Athénbe s azóta csendesen sétál a város mellett a platánok alatt, leül a fehér kövekre néhány fiatal fiú közé s halkan beszél.

Egy napon az egyik fiú azt kérdezi: Mondd, isteni, nagy kudarcod után is vallo'd azt, hogy államot csak úgy lehet kormányozni, ahogy megírtad és hirdetted? Nem jutottál jobb belátásra most, miután semmit abból, amit gondoltál, megvalósítani nem tudtál?

Platon még a szokottnál is csendesebben válaszolt: Nem. És elmondom neked, hogy más belátásra miért nem jutottam.

Kis szünetet tartott, hogy emlékeit összeszedje, aztán így folytatta az árnyékos platán alatt: Mikor évekkal ezelőtt Sziciliában hajóra szálltam és láttam, hogy minden akaratom, szándékom elveszett, nem saját tehetségtelenségemen, hanem mások irigységén, botorságán csúfosan zátonyra jutott, kétség vett rajtam erőt. A hideg szél az árbóckötelek között sípolt, de kint voltam a fedélzeten egész éjszaka, hogy megalázott lángoló szívemet lehűtsem. Önkéntelenül Sokratest, holt meszteremet hívtam, vádoltam is. Azt kérdeztem tőle, amit te most tőlem: vajjon van-e értelme még tovább tartani oly állam képét, amelyet az idea nevében csak egy ember kormányozhat, a filozófus király. Sötét és szakadékos percek voltak azok ott a hullámokon imbolgó hajó fedélzetén a szélben egyedül és éjszaka. S mikor már vagy húszadszor mondtam magam elé csaknem értelmetlen zavaromban ugyanazt, hogy: szólj, Sokratés, van értelme még? — akkor hirtelen úgy tűnt, mintha a vitorlák közül előépett volna ő, Sokratés. Arca nyugodt volt, életében sohasem láttam ilyen nyugodtnak. Szája körül a hamiskás mosolyt, amiért annyira szerettük, hiába kerestem. Közelebb jött és leült. Egész lényében volt valami, amire szót hiába keresek. Csak, amióta ezt a lényt lát-

tam; tudom, hogy mi a halál. Barátságos volt, de éreztem, ha itt látom is, tulajdonképpen megmérhetetlenül távol van. Elakadtam és annyit tudtam még kinyögni: Szólj, Sokratész.

Mire ő bólintott és megszólalt. Hangját a szél fűtyülésétől alig lehetett elválasztani: Kevély vagy Platon. De így van rendjén. Az emberben titánok vére folyik. És kell, hogy ilyen legyen. Kimondtad azt, hogy államot más nem kormányozhat, csak böles, aki király és a király, aki böles. Kevélységemben mindjárt fel is akartad építeni. S most itt szenvedsz letiporva, szegény Platon. Várj egy kicsit. Hidd el, jót mondtál. Másképpen nem lehet. Soha boldog állam nem lesz, csak ha azt filozófus kormányozza. De nem te fogod megteremteni. Te csak kimondtad. Maguknak kell megcsinálni. Hogy mikor? Megmondom neked: amikor akarják. Most? Száz, ezer, százezer év múlva? Mindegy. Nekik kell megcsinálni és akkor, amikor akarják, megcsinálják és meg kell csinálniuk, mert boldogok másként nem lehetnek és soha boldog állam nem lesz, csak amit filozófus kormányoz. Várnak? Várjanak. Szenvednek? Véreznek? Éheznek? Boldogtalanok? Ők akarták. Rendtelenség, viszály, zavar, méreg, gyilkosság, erőszak kell nekik? Tehetek ellene valamit? Te kimondtad. Igazad volt és van és lesz. A filozófus a világ királya s az emberiség boldog csak a böles uralma alatt lehet. Mert csak az uralkodik helyesen, akinek a hatalom nem szenvedély, inkább teher. Ne bántson a kétely, Platon. Te nem tudtad megcsinálni, talán éppen azért, mert még volt benned szenvedély. Majd ha lesz valaki, aki el fog bujni az uralom elől, a feladat arra vár. De a népnek kell akarni. S amíg a nép inkább éhezik, gyűlölködik, zajong, lázong, hódít, öldös, kapzsi, erőszakos, hiú, addig úgyis hiába. Nyugodj meg Platon.

Az árnykép fölkel, megérintette homlokomat s aztán, mintha a szél elfújta volna, eltűnt.

Íme, barátom, ez történt velem a hajó fedélzetén, éjszaka, mikor Sziciliából ismét visszatértem kudarcom után ide Athénbe.

Az ifjú csak későn válaszolt: Mondd, isteni, lehetségesnek tartod, hogy majd, ha filozófus leszek, megcsinálom én?

Platon egyszerre nagyon komoly lett és azt mondta: A filozófus azért a világ királya, mert az ő feladata az isteni élet képét és követelményét az emberiségben őrizni és fenntartani és ha ideje elérkezett, az isteni életet megvalósítani.

Aztán tovább sétáltak az árnyékos platánfák alatt.

Hamvas Béla.

*

A filozófia történelme közvetlenül történeti tudomány: minthogy azonban tárgya a filozófia története, legszorosabb kapcsolatban áll magával a filozófiával. Megismertük azokat az okokat is — magam is még egyszer rátérek hangsúlyozásukra —, amelyek miatt éppen a filozófia számára van különös fontossága a történetére vonatkozó tudo-

mánynak, bár az olyan arány, amelyet Faragó László említett, hogy a filozófiával foglalkozó művek háromnegyed része a filozófia történetét tárgyalja, csupán bizonyos, és a filozófiai vizsgálódás szempontjából rendszerint kevésbé termékeny korszakokban érvényesül. Amint az előadó úr sokoldalú érdekes bevezetése és az értékes hozzászólások bemutatták, a filozófia történelmének több módja és faja van, és pedig lényegileg három: ezek azonban korántsem állnak egymással áthidalhatatlan ellentétben, hanem jól megnézve, igen szerencsésen kiegészítik egymást. Logikai és gyakran időrendben is többnyire első a filozófia történetének mintegy „pozitivistá” jellegű felfogása és feldolgozása: tehát a mennél hívebben és pontosabban megállapított tételtörténet, mert nyilvánvaló, hogy csak erre a jól megállapított bölcelettörténeti anyagra építhető minden további filozófiatörténeti megfontolás. Az erre természetesen következő, második lépés a jól megállapított tételtörténet *filozófiai* megértése és szűrése: ez a már sokkal inkább szorosan filozófiai, mint történelmi eljárás tartalmazza mindenekelőtt a bölceleti problémátörténet kidolgozását, mert hiszen felderíti a bölceleti tételek mögött rejlő és azokat kihívó bölceleti problémákat; ezenkívül azonban meg kell ragadnia és meg kell magyaráznia a bölceleti tételek tulajdonképpen filozófiai tartalmát, azaz éppen értelmét, azután fel kell fednie logikai, azaz „belső”, „jelentés”-összefüggéseiket és végül meg kell kísérelnie e most már mindenoldalúan jól megállapított és megértett tételek bölceleti kritikáját, megítélését a bölceleti igazság szempontjából, vagyis bölceleti igazságtartalmuk minél tárgyilagosabb és teljesebb kihámozását. A filozófiatörténelem harmadik és utolsó feladata a filozófiatörténet szellem- és eszmetörténelmi megértése és bemutatása: vagyis egyrészt a bölcelő személyek és a szellemi életterük alanyi rétegét alkotó közösségek alanyi szellemiségének, másrészt eszméik és az őket körülvevő tárgyi kulturális eszmevilág tárgyi szellemiségének és összefüggéseinek feltárása. Ez a szemlélet egyúttal a filozófiai történeti kultúra hordozóinak, irányainak és korszakainak, valamint gondolatalkotásainak szellemi „perspektíváját” is feltárja és arra hivatott, hogy a filozófiatörténet kultúr- és történetfilozófiája legyen; mint ilyen, természetesen nagy tárgyilagosságot és bölcseséget és valóban átfogó saját perspektívát igényel.

A bölcelettörténelemnek ez a három útja, mint látjuk, természet-szerű felépülésben egyesül. A történeti tényezők itt is, mint az emberi történetben általában, a történetet csináló személyek és közösségek, a történeti életben bontakozó tárgyi kultúra és a történetfölötti, de a történeti bontakozást vonzó és abban érvényesülő örök lét- és értékrend, a platonai ideák világa. A filozófiatörténetben ezek elsősorban mint a filozófiát művelő bölcelő személyek, filozófiai munkásságuk szempontjából jelentős közösségeik, a szorosan vett filozófiai (eszme-) kultúra és ennek általános kulturális feltételei, összefüggései és hatásai,

valamint a filozófiai gondolkodást vonzó igazság jelentkezik; látjuk, hogy bizony igen széles szellemi tér az, amelyet a bölcelettörténetírónak tekintetbe kell vennie. Minthogy a történetileg bontakozó filozófiát a filozófus csinálja, a bölcelettörténelem pedig természetesen tárgyahoz, a történetileg élő és alakuló filozófiai tudományhoz kell, hogy igazodjék és mint bölcelettörténelem nem kerekedhetik egyszerűen szuverén módon történeti tárgyvalósága fölé, bölcelettörténetének döntő szempontjául magának is a filozófus döntő szempontját kell elfogadnia; különben tudománytörténelem helyett egyfajta emberi ábránd- és kőrtörténelemnek minősítené önmagát és ezzel antropológiai és szellem-történeti érdekességre még számot tarthatna, de tudománytörténelmi jelentőségre nem. A filozófus maga az imént felsorolt történeti tényezők mindegyikét általában becsüli és „megértenei“ is törekszik, de legfőképpen és döntőleg a filozófia történetében felmerült bölceleti gondolatok *igazságát* értékeli és igyekszik megérteni: ezért az ő számára a filozófiatörténelem előbb jellemzett három vizsgálati módja közül az első kettőt egyesítő *tantörténet* a legfontosabb, amelyben a filozófiai problémák és az azokra adott válaszok bontakozásában a *philosophia perennis* él és alakul, amint erre Kecskés professzor úr hozzászólásában rámutatott. A filozófus és a filozófia számára, mint minden történetileg bontakozó tudomány számára, története *tanulság* a szó pozitív és negatív értelmében. Ámde ő nem épít — mint az *aránylag* egyes történeti kontinuitásban álló szaktudós oly gyakran — egyszerűen és főleg az utolsó elődökre és tanításukra; persze nem szabad elfelejteni, hogy bizony a szaktudomány alakulásának történeti folytonossága is korántsem mindig egyforma, abban is vannak törések, visszakanyarodások, forrdalmak. A filozófiában ezek, az egész valóságot átfogó és ezért az emberi szemlélet számára annyira nehéz tárgya folytán, még gyakoribbak; továbbá a filozófia problémái és a fogalmainak alapul szolgáló tárgyi határozmányok nem is határtalanul vagy legalább igen gazdagon merülnek fel egymásután, mint a többnyire határtalan tárgy-gazdaságú szaktudományban, hanem nagyon is határolt számban, mert egészében aránylag kevesen vannak, viszont ősi egyszerűségükben rendkívül mélyek. Ezeket a problémákat tehát mind teljesebben megáttnia, a megoldásukra irányuló és a tárgyi filozófiai határozmányokat megragadó fogalmakat mind jobban *elmélyíteni, kiszélesíteni, finomítani, jobban megkülönböztetni és összekapcsolnia* kell a bölcselő utódnak: gondoljunk például a lét, a valóság, az okság, az Abszolútum, az értékrend problémáira és fogalmaira, amelyeknek dialektikája helyes megoldással ugyan gyakran feloldódik, de a jó megoldás mélyebbre látásával nem egyszer új, *termékenyen továbbvezető* dialektika támad a feloldott helyében. Ezért tanul éppen a bölcselő — a szaktudósnál általában sokkal inkább — tudományának *egész* történetéből és nagyon is rászorul mennél alaposabb történetmére; és ezért kell a bölcelet egész

történetéből okosan tanulnia és lényegében újragondolnia tudománya egész problematikáját, vagyis Dési Frigyes megállapítása szerint, átfogó rendszerre törekednie. Így iparkodik, magának legsajátabb tárgyának természetéből és mélységeiből, meglátni a többi filozófus és filozófia tárgyi, vagyis lehetőleg az „ideális“ filozófia őshelyéhez mért *perspektíváját* és tudatosítani a sajátját, már amennyire lehet: de mindig azért, hogy mindjobban közeledjék a filozófiai igazság őshelyéhez, objektív teréhez, szempontjához és távlataihoz, azaz, hogy bölcselkedő gondolkodása tárgyával mind adekvátabbá váljék. Ezért korántsem mindig a „legérdekesebb“ filozófusok a legigazabbak, de nem is azok a legnagyobbak: mert a nagy filozófusokat bizonyos mindenoldaluság és kiegyensúlyozottság jellemzi, amely kétségtelenül kevésbé érdekes, mint a valamilyen irányban túlhangsúlyozott és ezért kirívó egyoldalúság, az „érdekes“ filozófusok szinte általános tulajdonsága; és a tévedéssel tarkán teletűzdelt igazság is érdekesebb szokott lenni az egyszerű igazságnál.

Az igazságatörekvés és az e célból keresett bölcsellettörténeti tanulság avatja a filozófiát is lényegében történetileg bontakozó tudománnyá; tárgyából fakadó sajátos haladása különbözteti meg a szaktudományok leggyakoribb, szokásos haladásától; céljának sajátos vonalú történeti útján való megközelítése teszi mégis haladó tudománnyá. Ezt az európai bölcsélet klasszikus rendszerein iparkodtunk az idén meglátni; belátásainkkal alkalmasan felkészülettünk arra is, hogy legközelebb immár a modern filozófiát próbáljuk meg jobban megérteni.

Bárá Brandenstein Béla.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

BENSE, MAX: *Einleitung in die Philosophie*. Eine Einübung des Geistes. München, 1941. Oldenbourg. 191 l.

Bensevel tulajdonképpen többet kellene foglalkozni, mert többet érdemel. Nemcsak valódi és tágas olvasottsága miatt, sőt még magasrendű írói képességei miatt sem. Ami figyelemreméltóvá teszi, még az sem, hogy a ritka gondolkozók közé tartozik, akik megbírák az iskolákon kívüli egyéni magatartást; úgyszólván nincsen modern filozófiai áramlat, amelytől ne tanult volna, de mindegyiken túl tudott menni, ha nem egyébbel, azzal, hogy amit kapott, *nem* elégítette ki. Amikor az egzisztenciafilozófia bizonyos következményeit levonta (Die abendländische Leidenschaft), amikor szembefordult Ludwig Klagesse (Anti-Klages oder von der Würde des Menschen), amikor a modern természettudomány és szellemtudomány lehetséges közös alapját vizsgálta (Geist der Mathematik), érezni lehetett egyre növekvő egyéni képességeinek közeledését valami felé, ami túl van úgynevezett teljesítményen. Indulása hasonló volt Rudolf Kassneréhez. Most, hogy a kis „Einleitung“ megjelent, végül szembe lehet nézni vele, mert úgy tűnik, most átmeneti nyugvópontra jutott.

„A tudományok mindig töredékesen jelennek meg — írja a „Rendszer aporiája“ című fejezetben — a filozófia azonban szünet nélkül a rendszerre gondol és a gondolatok birodalmában a rendszer és a töredék végletes ellentétet jelent. Mit jelent a rendszert megalkotni? Ezt jelenti: — a láthatatlanul lappangó rendet megmutatni, a két nagy univerzálé, a Szellem és az Élet között levő ellentétet kiengesztelni... a lét sokszerűségét egy alapról meghatározni és az embert a Szellemmel és az anyaggal szemben reális viszonyba állítani.“

Amint ebből az egyetlen mondatból is kitűnik, Bense a Klages-féle Szellem-Élet-szembenállást nem akarja az egyik oldalra dönteni, mint ahogy ezt Klages tette, hanem éppen a szembenállás feszültségéből tudatosan az egzisztencia problematikáját akarja kibontani: a polaritásból drámát kicsiholni, amelyben a gondolkozás magát kijátssza. Ezért első pillanatra úgy tűnik, hogy két nagy filozófiai élménye volt: Klages Geist und Seele-je az egyik oldalon, az egzisztencializmus a másik oldalon, de egyik oldalon sem állott meg, nem döntött, hanem a kettőt egybefogni igyekezett. De nem ez a helyzet. Bense elveti Klageset, akinek merev szellemellenességét Unbehagen im Geiste-nek tartja. „Klages nem ismeri az embernek azt az elszenvedő magatartását, amelyet szenvedélynek hívnak, amelyből tulajdonképpen a szenvedés teljesen hiányzik még a Szellem és az Élet egyidejű befogadásának paradoxáijában is“. Így szól az Anti-Klages-ben. Éppen ezért végleges ítélete Klages-ről

hogy egyike azoknak, akik ma a nyers anyagi és mechanikus világszemléletnek a szellemet elárulták. Klages nem Nietzsche embere, aki a nagy feszültségeket, veszélyeket és a lét paradoxiját keresi, hanem az egy oldal felé döntő, kiegyenlítő és megoldó gondolkozó. Klages a „gyenge” ember. Mert az ellentéteket fenn *kell* tartani. Akkor, amikor az ember dönt és megold, támad a „rend”. Ha az ember a nemdöntések között küzd, beáll a „válság”. Ezt a magatartást az egzisztenciafilozófiából veszi, Jaspers Halt im Unendlichen-nek hívja (Psychologie der Weltanschauungen). A válság szemben áll a renddel. A válság a rendet felbontja. Ezenfelül az egzisztenciát feljebb korbácsolja. Ezt a feljebbet hívja Bense „színvonal”-nak (Abendländische Leidenschaft). A tudomány szembenáll a filozófiával mert a tudomány a rendet akarja, a filozófia pedig a válság által kiküzdött színvonalat. Tudással, adattal, megfigyeléssel, kísérlettel jutok a rendhez; a színvonalhoz csak úgy jutok, ha a válságot átélem.

A matematika Bense szerint nem egyéb, mint ennek az egzisztenciális drámának lekottázása számokkal (Geist der Mathematik). S ez a felfogása legújabb könyvében is kifejezésre jut már csak annyiban is, hogy a „rend” jellegzetes filozófiai diszciplinájával, a logikával foglalkozik a leghosszabban és legbehatóbban. Az, ami itt egyszerű, igaz, világos és szép szavakban harminc lapon megíródott, érdemes arra, hogy minden mai gondolkozó egy délután nyugodtan elolvassa.

„A filozófia a véget nem érő gondolat s éppen ezért az örök begyakorlás a szellembe”. A filozófia szándéka nem annyira az ismeret és megismerés, mint inkább a szellemmel szemben felveendő magatartás szüntelen meghatározása. „Fries száz évvel ezelőtt az értelem eredendő sötétségéről beszélt. Mindenki, aki gondolkodik, tapasztalta ezt. Tudományaink egyre jobban megvilágítják a természetet, az életet, a történetet... de mi világítja meg az értelmet? Mi világítaná meg a gondolkozás kezdetét, ha nem lenne filozófia?”

Bense rendkívül szereti a rendet. Könyvein is meglátszik. Vannak egész lapok, amelyeket öröm olvasni, olyan nehéz, amiről ír és olyan könnyen írja. Bense azonban tele van „válság”-gal s ezért modern. A feladat: a színvonal. S ebben a bevezetésben a filozófia problémái tényleg színvonalon jelennek meg.

Hamras Béla.

RUSSEL, HERBERT WERNER: *Das Lob der rechten Einsamkeit*. Leipzig, 1941. Pantheon Akademische Verlagsanstalt. 98 l.

A kellektivizmus korában élő embernek is örök problémája marad a magány. Nem menekülhet előle. Legalább a halálban utóléri. Ha pedig gondolkodik és érez, lelki életet él, akkor állandó társa. „A lángész története — mondja szerzőnk — a magányosság története”. Már Aristoteles megírta: „Omnes ingeniosos esse melancholicos”. De nemcsak a

lángész, hanem az átlagember is magányos. A technika lerombolhatta a fizikai távolságok korlátait, a lélek magányát meg nem szüntethette, csak sívárabbá tette. A magány betegséggé fajulhat. Az, aki nem hisz a szellemben, nem bírja el, beleőrül. — Ennyi az első négy, fenomenológiai leírást nyújtó fejezet lényege.

A következő fejezetek a metafizikai és etikai következtetéseket hozzák. A magányosság érzése végeredményben rámutat arra az örök társra, aki után vágyakozunk, akit keresünk: az élő Istenre. A háromszemélyű Isten maga az élő Szeretet, minden magányosság végső feloldója. Az eltömegesedés csak rossz pótlék, pótlék az Istenbe merülés helyett. A csordaösztön elfajulásai a magáramaradott ember kétségbeesését tükrözik. Szerzőnk C. G. Jung-ra hivatkozik, aki szerint a nála megfordult idegbetegcek egyharmadának semmi szervi baja sincs, csak nem látják az életnek semmi értelmét.

Az orvosság a keresztény magány, az Istennel való együttlét megnyugodott magánya. Ez a magány a bölcselőt is megtermékenyíti, még akkor is, ha nem önként vállalta, hanem kényszerült rá. Platon Phaidonja, Szent Pál több levele, Boethius *De consolatione philosophiae* ja, Silvio Pellico, Wilde, Verlaine, Dosztojevszki legnemesebb alkotásai a fogság egyedül létéből fakadtak. A magyar olvasónak még eszébe jutnak a mi nagy magánosaink: Szent Istvántól Széchenyiig és még tovább.

A magány nem beteges állapot, hanem a lelki fejlődés elengedhetetlen feltétele. Schopenhauerral nem kell sajnálnunk, ha kortársaink fecsegésében nem vehetünk részt, de minden kor legnagyobb szel'emeivel társaloghatunk. A szeretet sem lehet el bizonyos distancia, távlat nélkül. Még az Istennel való társalgást is búcsúvételek és új találkozások tagolják.

A rövid, de tömör és tartalmas munkát olvasóink figyelmébe ajánljuk.

Ervin Gábor.

SCHULER, ALFRED: *Fragmente und Vorträge*. Aus dem Nachlass. Leipzig, 1940. A Barth. 296 l. Ludwig Klages bevezetésével.

A legutóbbi félszázad német teremtő egyéniségek között Stefan George költőt kivételes hely illeti meg már csak azért is, mert a költészet az ő verseiben tört át véglegesen a merő költészet határán, életalkotó erővé vált és így világszemléleti jelentőségre emelkedett. Most ne legyen szó azokról a párhuzamos jelenségekről, amelyeket Franciaországban először a parnasse, később Mallarmé köre, Angliában pedig a prerafaeliták társasága jelentett s amelyek a költészetben túl mind világszemléleti magatartást jelentettek. A költői köröknek a költészetben túlmenő jelentőségéről egyszer kimerítőbben kellene beszélni és alá kellene húzni az aktív morális, szociális és nem utolsó sorban filozófiai

jelentőséget. A német George-körben kezdettől fogva megvolt ez, de a kiindulópont rejtély maradt. Wolters nagy könyve nem derítette ki, a többi még csak nem is utalt rá, holott érezni lehetett, hogy a rejtély a köré az Alfred Schuler köré rajzolódik, akit, mint a körbe tartozót minden szerző meg is említett. Amióta Schuler költeményei (1935) megjelentek, a rejtély nyugtalanító lett. Most pedig megoldódott. Ha az ember George és Schuler művét összehasonlítja, majdnem az egész vonalon igazat kell adnia Klagesnek, aki a most megjelent könyv előszavában és bevezető tanulmányában ezt a kérdést felveti és úgy dönt, hogy az összehasonlítás nem történhetik meg többet George előnyére. A kör láthatatlan központja, iniciátora, lényege az a Schuler, akinek művéhez képest mindaz, amit George és köre alkotott, vagy sápadt, vagy töredék. Schuler egyénisége volt az, amely a körben többet jelentett egyszerű költészetnél, az ő szelleme volt világszemlélet, magatartás, metafizika. A Kreis az ő gondolata volt.

A cél most nem lehet Schuler gondolatainak ismertetése még csak nagy vonalakban sem. Értesítés csupán. Klages százhusz lapos tanulmányt szentel neki — a százlapos hagyatéknek —, olyan százhusz lapot, amely Klagesnek legtömörebb, legértetesebb és legszebb műve. A bevezető azonban bevallja, hogy ez a terjedelem kevés. Tényleg az. Hogy az ember hozzávetőlegesen is kifejtse azt, ami e műben potenciálisan szunnyad, ahhoz ötszörannyit kellene írni. Miért? Mert a megjelent előadássorozat az „Örök város“-ról s történetelőtti és klasszikus történeti műltra, de kivált az antik világra vonatkozólag az elmúlt ötven esztendőnek el nem vitathatóan a legdöntőbb eseménye. Lesznek, akik azt mondják, hogy a száznál alig több lapra terjedő vázlatos munka már csak terjedelménél fogva sem lehet ilyen jelentékeny. Mire a válasz: Schuler abszolút súlya éppen ott van, hogy mondanivalója nem a kötetek számában, hanem látásának intenzitásában és tudásának mélységében nyilvánkozik meg. Kétségtelen, hogy, amit az ember, mint csaknem végleges megoldást az antik világra vonatkozóan várt, az itt van ezen a száz lapon, annyira itt van, hogy mindez egészen önként terjeszkedik ki általános és egyetemes pszichológiává, történetfilozófiává, valásfilozófiává, sőt metafizikává is.

Az első szavak már döntőek: „Az örök városról szóló előadásom tartalma a lélek. A lélek felé fordul, nem pedig az értelem felé“. Sajátosságosan indul el. A „teslesma“ fogalmát magyarázza. Ebbe a fogalomba szorítja vitális filozófiáját. E vitalitás háttere azonban éppen úgy metafizikai, mint Klagesnél a „Seele“-é. A teslesma a schuleri principium és szubsztancia, „Hochzeit im Aether“-nek hívja mithológiai nyelven. Esszenciális élet, amely az ember fölött lebeg s kivételes emberekben, korokban, helyeken összegyűlik. Igen erős rokonsága van a klagesi Seele-Leben principiummal. Amikor a teslesma összegyűlik, fellobban, fellobbantja főként a vért (Blutleuchte). A vérnek Schulernél

primer jelentősége van. — Ezután történetfilozófiai vázlat következik; némiképen hasonlít Bachofenhez, de világosabb, merészebb és költőibb. A nyílt és zárt létről szóló mondatai megragadóak. Mindig újra és újra csodálni kell, nem *ismereteit*, hanem *tudását*: azt a szuverén, intuitív és lenyűgöző módot, ahogy a rendelkezésére álló úgynevezett adatot megragadja és megérti. Az örök városhoz, mint a főtárgyhoz lassan közeledik. A császárkori Róma az idő, amit célba vesz: beszél a caena romanáról, a thermák jelentőségéről, a cirkuszról és amphiteatrumról. A legszebb, amit a nap gyermekéről mond. A kép végül kibontakozik: étellel telve, sőt az étlettől forróan; szenvedélyes és elementáris kép. Mindez a közvetlen élmény egységében, spontán és ösztönös módon, kifejező szavakkal, amelyekben együttél történet, vízió, szellem, vallás, filozófia és költészet.

Hamvas Béla.

HORVATH, ALEXANDER: *Der thomistische Gottesbegriff*. Freiburg i. d. Schweiz, 1941. Divus Thomas, 184 l.

Az istenfogalom a skolasztikának és nevezetesen a tomizmusnak középponti fogalma, szíve. Az egész rendszer ezen a fogalmon alapul. Ez a fogalom csíra szerint már magában foglalja a hozzátartozó ontológiát, ismeretelméletet, tudományelméletet és teológiát is. Eppen ezért az istenfogalomról szóló jelen munka nemcsak a hittudóst, hanem a bölcselet is érdekli.

Szerzőnk munkáját két részre osztotta. Az elsőben megmutatja, hogyan jutunk el az istenfogalomhoz. Ez a rész a *via inventionis* (szerzőnk ismeretelméleti terminológiájában *synthesis*). A második részben arról van szó, hogyan alapozza meg az istenfogalom az egész bölcseletet, s a hittudományt is (*via iudicii, analysis*).

Ha egyáltalában bölcseledni, gondolkodni akarunk, fogalmainkat valamilyen közös nevezőre kell hoznunk. Ez a közös nevező a létnek legáltalánosabb fogalma, amelyet a *copula (est)* fejez ki. Az általános lét osztatlan egységét szorítják szűkebb és szűkebb körre az egyes fogalmak (44. lap). Ez az általános létfogalom teljesen tartalmatlan, de határtalan kiterjedésű. Bár az érzéki világból merítettük, azon túl is használhatjuk, éppen üressége folytán. Az érzéki világban csak korlátozott, határolt létezőkkel találkozunk. Ha azonban van korlátozott lét, kell korlátlan létnek is lennie; ha van *potentia*, kell *actusnak*, ha van meghatározott, kell meghatározónak is lennie. A tapasztalati lét csak akkor válik érthetővé, ha transzcendens, minden más létet végső fokon meghatározó létezőt veszünk fel. Így jutunk az Isten fogalmához (nevezetesen Szent Tamás öt útján). Az így nyert istenfogalom az önmagától való, semmilyen potencialitásnak alá nem vetett, transzcendens Lét fogalma. Az istenfogalom további vonásait a transzcendencia elemzése adja. E vonások közül legfontosabbak: a létezés és lényeg egybe-

esése (*est esse suum*), tehát egyszerűség, szellemiség; a hiánytalanság, tökéletesség, a végtelenség, változhatatlanság, örökkévalóság, stb. Ezeket a vonásokat a kinyilatkoztatás még kiegészíti. A kinyilatkoztatott istenfogalom tehát nem másnemű, nem idegen a bölcsélet istenfogalmától. A kinyilatkoztatás a már meglévő istenfogalmat nem törli el. Ellenkezőleg, azt feltételezi, gazdagítja, továbbfejleszti. Ebből következik, hogy a kinyilatkoztatott istenfogalomra építő hittudomány a bölcseletnek nem ellensége, köztük a legteljesebb harmónia áll fenn.

Az illusztris szerző jellemzően tömör, keményen ácsolt mondatai komoly szellemi erőfeszítést kívánnak az olvasótól. De ezen nem csodálkozhatunk. Mert az Abszolútumról, az Istenről való fogalom kialakítására alkalmazhatjuk Szent Agoston szavait: „sehol sem fáradságosabb a kutatás, sehol sem veszedelmesebb a tévedés, sehol sem gyümölcsözőbb a rátalálás“ (De Trin. I. 3.).

Ervin Gábor.

BIER, AUGUST: *Die Seele*. München—Berlin, 1939. Lehmann. 172 l.

E munkában egy hetvenhétéves orvos adja ki filozófiáját, helyesebben filozofálását a lélekről. A munka tulajdonképpen egy nagyobb mű első kötetének van szánva, amelyről a szerző melancholikusan kérdezi, vajjon kész lesz-e valaha. A könyv tulajdonképpen régebben megjelent cikkek gyűjteménye, amiket a szerzőjük most összedolgozott. Bevezetőben hangsúlyozza a lélektan fontosságát a természettudomány valamennyi területén, aztán népszerű formában ismerteti az orvosok, a filozófusok és a pszichológusok álláspontját a lélekről történeti áttekintés alakjában. Külön foglalkozik Herakleitos-szal, az ő tanítványának vallja magát. A lélek — bár nem érzékelhető — feltétlenül létezik és funkcionálisan definiálható. Két jellemző jegye az ingerelhetőség és a célravezető cselekvés. Később harmadiknak hozzászól a tévedés, amelyet mindig célszerűnek tart és sok példával illusztrál. Herakleitizmusa elsősorban abból áll, hogy hangsúlyozza az örök változást és küzdelmet és a logosnak teleologikus rendező erőt tulajdonít. Speciálisan herakleitosi gondolatnak tartja azt is, hogy a logos nem egyéb, mint az ellentétek harmóniája. A további cikkek egyéb részletekkel foglalkoznak. Így a lélek lakhelyével foglalkozva megállapítja, hogy az az egész testben jelen van. A fizikai kauzalitást megdöntöttnek látja azért, hogy a jelenségeknek mindig több okuk van és megállapítja a szabadabb pszichikai kauzalitást. Nem ismeri el a pszichofizikai paralelizmust, hanem a kölcsönhatás híve. Az öröm a szervezet teleologikus alapmotívuma. A lélek tévedéseiről megállapítja, hogy azok szükségesek, mert az egyénnek valamilyen szempontból mindig nyereséget jelentenek. A könyv szerzője számtalan példával és irodalmi idézettel hitelesíti állításait. A példák az orvosi gyakorlatból, az erdőszet tudományából, a világháborúból és a nagy emberek életéből valók. Nyelvében igyekszik mindig világos, népszerű, sőt fordultatos lenni. Erősen meg van győződve

állításai fölényéről és több teóriáról is mondja, hogy előbb jött rá, mint híressé vált állítólagos szerzőjük. Így pl. Vaihinger az „als ob” filozófiájának teoretikusa, már két évvel előbb megtalálhatta a gondolatot szerző egy kis orvosi cikkében. A befejezésben megemlíti, hogy a lélek halhatatlanságával nem kíván foglalkozni. Valószínűnek tartja, hogy a lélek halhatatlan, bár nem olyan primitív formában, mint azt általában gondolják, hogy t. i. minden lélek halhatatlan, hanem csak bizonyos emelkedettebb szellemű és gondolkodású egyéneké. De lehet, hogy ez is csak a lélek hasznos tévedése.

Tarcsay Izabella.

WITTMANN, MICHAEL: *Die moderne Wertethik*, historisch untersucht und kritisch geprüft. Münster, 1940. Aschendorff. 361 l.

A tekintélyes német erkölcsbölcselő ebben a művében szándékosan szorította meg az általa megvizsgált értékelméleti etikák körét, amennyiben pl. v. Ehrenfels, v. Meinong, W. Stern, Münsterberg és mások erkölcsbölcseleti rendszerét figyelmen kívül hagyta. Történelmi és kritikai vizsgálatát csak azokra a rendszerekre terjeszti ki, amelyeket egy közös vonás jellemez: annak a kritიცista gondolkozásmódnak a kifejezése, amelyet Kant alapozott meg, Lotze tovább fejlesztett, Windelband, Rickert, Bauch kiépített, Max Scheler és Nicolai Hartmann részben más utakra térített el, de lényegében mégis továbbalakított. De ez a tudatos megszorítás nem von le semmit a mű értékéből, mert hiszen a kriticismus szellemi jegyét viselő erkölcsbölcselet vitán felül nemcsak elterjedtségénél fogva, hanem befolyásával és súlyával is ráüti a modern német értékelméletes erkölcsbölcseletre a maga bélyegét.

A megvizsgált etikai rendszerek tehát a következők: Windelband, Rickert, Bruno Bauch, Max Scheler, Nicolai Hartmann; a kisebb hatósugarú és jórészt más szellemiségű etikusok közül tárgyalja a következőket: D. v. Hildebrand, J. Hessen, P. Lippert, Ign. Klug, Aug. Messer. Egy utolsó fejezetben Brentano és iskolája azért kap helyet, mert egészen más történelmi és szellemi előzmények ellenére mégis több érintkezési pontot tüntet fel a kriticismus etikáival.

A Wittmann mindig jellemző alapos és tárgyilagos vizsgálatnak az az eredménye, hogy a modern értékethika Kantnak etikai formalizmusára vezetendő vissza; ez alól Max Scheler és N. Hartmann sem alkotnak kivételt. Közös jellemző törekvésük ugyanis abban jelölhető meg, hogy az erkölcsi rendet megfosztják természeti és létrérendi jelegétől, ami által élesen szembehelyezkednek a görög és a skolasztikus, sőt lehet mondani, az egészen Kantig terjedő erkölcsbölcselet legfőbb tételével. Az erkölcsi rendet ugyanis nem a valóságból és a valóságra vezetik vissza, hanem több kevesebb egyéni vonás és változat ellenére, az erkölcsöt lényegében egy a valóság, a dolgok felett lebegő érvényiségi szférából vezetik le, abban gyökereztetik meg. Kimutatja Witt-

mann azt a szinte egyenesvonalú fejlődést, amely a kezdeti tiszta ész-törvénytől, a tiszta akarattól és a tartalmatlan (formális) kötelesség-tudattól a tiszta érvényességen és a tiszta kell (Sollen) fogalmán át a tiszta és szabadon lebegő érvényes értékekhez vezet.

Mindenképen nagyon tanulságos az az út, amelyen Wittmann az olvasót végigvezeti. E könyvében fokozott mértékben érvényesülnek a szerző már ismert értékei: az etikai problémák alapos ismerete, főlényes bölcsellettörténeti tudása, kivételes analitikus ereje, az összefüggések rejtett szálainak nyomkövetése és kibogozása és végre kritikai éleslátása, mely nagy kiegyensúlyozottsággal és kivételes méltányosság-érzettel párosul.

Ebben a művében is, miként az Ethik-ben, hiánynak érezzük, hogy saját nézeteit nem fogja rendszerbe. Ilyen, elsősorban kritikai célzatú műben ez talán érthető. De könyve mégis teljesebbé vált volna, ha helyet szorított volna benne egy fejezetnek, amely az értékek sajátos mozzanatait és metafizikáját szisztematikusan is — legalább is a fővonásaiban — kifejtette volna.

Wittmann most ünnepelték tudós tisztelői hetvenéves kora alkalmából. Ez az ünneplés a mai helyzetben igen szerény lehetett csupán. Általános felfogás az, hogy a legméltóbb emléket az idős erkölcs-bölcselő önmaga állította magának a *Die moderne Wertethik* című művével.

Jánosi József.

PAL ANTAL: *Bevezetés a modern karakterológiába*. Debrecen, 1941. Nagy K. 134 l. (Dolgozatok a M. Kir. Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Semináriumból. 41.)

A fiatalság elfogulatlansága szükséges ahhoz, hogy valaki vendég-ségben habozás nélkül ragadja meg a legjobb falatot: nem érintve az öregebbek valódi vagy álszerénységétől. Ez az érzésünk Pál Antal művével szemben is: olyan probléma megoldására vállalkozik, mely valóban a problémák javából való s amire vállalkozni néhány esztendő múlva már aligha merne. Műve tehát mind tárgyánál, mind intellektuális frissességénél és vállalkozókedvénél fogva komoly figyelmet érdemel.

Szerzőnk maga is érezte vállalkozásának pioneer-jellegét, midőn művét „Bevezetés”-nek nevezte el. Helyesebb lett volna ehelyett „Tájékoztató” mondanía: mindaddig, míg a karakterológia meg nem leli megnyugtató helyét a tudományok körében, addig vele szemben a legnagyobbigényű szintézis sem tarthat számot arra, hogy az olvasót bevezesse területére: az őserdő Baedekerjét csak a dzsungel feltérképezése után lehet megírni. De még ebben az esetben is kérdéses, hogy vajon rendelkezünk-e már iránytűvel e térképezési munkához? Szerzőnk — igen helyesen — hangsúlyozza, hogy a karakterológia metafizikai ihletésű

diszciplína: az iránytűt nyilván itt kell tehát keresnünk. Nem hisszük azonban, hogy éppen Klages metafizikája lenne a legalkalmasabb e célra az összes lehetséges metafizikák közül. Szerzőnknek Klages irányában — kritikai megjegyzései ellenére is (63—67. l.) — táplált túlzó bizalma az egész mű alaphibájából ered: hogy t. i. nem meri alkalmazni a karakterológia szempontjait magukkal a karakterológusokkal szemben is. Ha ezt tenné nemcsak Klages tanítása kerülne helyesebb, kevésbé lelkes megvilágításba, hanem az egész mű történeti háttere is elmélyülne. Kiderülne akkor, hogy — egyrészt — a karakterológia problémája nem fogható fel egyszerűen modern válságterméknek s hogy — másrészt — nem is Nietzschevel veszi kezdetét, hanem eredete valahol ott keresendő, ahol először emelkedtek tiltakozó hangok Kantnak a racionális pszichológia lehetetlenségéről szóló tanításával szemben. Ez a hatalmas gondolat-áradás legfeljebb kulminál Nietzsche tanításában, de nem ott kezdődik és — amint a jelek mutatják — nem is ott végződik; maga a karakterológiai probléma pedig csupán kis töredéke az itt mutatkozó egyéb összefüggéseknek.

Ezek az összefüggések a kultúrfilozófia gyűjtőfogalmában foglalhatók össze s a személyiség fogalma elkerülhetetlenül ideutalja a karakterológiát is. E tényállás nem teszi könnyebbé a karakterológiába való bevezetés munkáját, de a megoldási kísérletek filozófiai igényét kétségkívül emeli: hogy pedig végső fokon filozófiai kérdésekről van itt szó, azt szerzőnk maga is lépten nyomon emlegeti. Ha ez így van, akkor az egzisztenciális filozófia figyelembevétele ugyancsak elkerülhetetlen (amire már maga Jaspers személye is felhívhatta volna szerzőnk figyelmét). Ebben a perspektívában természetes magyarázatot nyert volna az a tény is, amit szerzőnk csak több ízben csodálkozva megállapít, de magyarázni meg sem kísérel: hogy miért éppen német gondolkodási területen virágzik leginkább a karakterológia. Ekkor kiderült volna az is, hogy Klages felfogása csak addig lehet ennyire helytálló, ameddig hajlandók vagyunk az élmény mibenlétének általa beszűkített fogalmát elfogadni s elfeledkezünk mindarról, amit éppen ezzel a problémával kapcsolatban a modern kultúrfilozófia tanított és tanít. S ekkor nem merészség, hanem valami egészen más szükséges ahhoz, hogy „Klages kimondja ismeretelméleti alaptételét: a dolgok sem mások, mint a világba kivetített én-ek“ (59.)... lehet, hogy e tétel „megalapítja a karakterológiát, mint tudományt“: de benne semmiesetre sem Klages merész és újító szellemét kell látnunk. Vagy a filozófia történetének ismerete már „Geist“ s. mint ilyen, messze elkerülendő?

Mindez azonban nem csupán a karakterológia tudománytörténeti helyére vonatkozik, hanem érzeteti áldatlan hatását a könyv második, tárgyi részében is (76—99). Az individuum tárgyalása pl. lehetetlen W. v. Humboldt idevonatkozó fejtegetéseinek ismerete nélkül, annak

ellenére, hogy Humboldt nem ismerte Klages (igaz, hogy Klages se Humboldtot...). Éppígy lehetetlen e kérdéseket (éppen filozófiai, sőt metafizikai) igényekkel tárgyalni a „megértés” milyen létének beható ismerete nélkül: nem elég hangoztatnunk, hogy a karakter valami metafizikum, irracionále, ismernünk kell azt a hatalmas munkát is, amit éppen az irracionále megértése terén Schleiermacher óta gondolkodók generációi végeztek. Még rikitóbb a kritikai igény és felkészültség ellentéte a típus tárgyalásánál, ahol pedig szerzőnk maga is elismeri, hogy „a típus problémájánál az egész karakterológia legfontosabb kérdését érintjük” (80). Szerzőnk itt képtelen megérteni éppen a legrealisabb eredményeket s azzal a felkiáltással, hogy „pszichológiailag a kérdés beállítása egészen más” — beleesik olyan előítéletekbe, melyekben már csak a teljes filozófiamentes lélektani koncepciók leledzenek. Nem veszi észre, hogy a típus elsősorban az egyéniségen *belül* tipizál, hogy maga a karakter is, amennyiben „effabile”, voltaképpen ideáltípus az énnek ködös, gomolygó „ineffabile” őszállományához képest. Pedig azok a „karakter-táblák”, melyeket szerzőnk műve végén közöl, nyíltan mutatnak arra, hogy belőlük kell kiválogatnunk azokat a mozzanatokat, melyek a karaktert konstituálják: ez pedig nem más, mint az egyéniségen belül történő tipizálás. Ami pedig a kérdés ismeretelméleti részét illeti: ha nincsenek olyan lelki mozzanatok, melyek több emberben közösek, akkor az individuum valóban „ineffabile” s ekkor nem csupán a tipológia, hanem — már jóval előbb — az egész karakterológia létjoga megszűnik. Ha gondolkodni annyi, mint platonizálni, akkor karaktert rajzolni annyi, mint tipizálni: ezt teszi Klages is — minden szellemes és szellemellenes megjegyzései ellenére — valahányszor valóban igaza van. Más szóval: az individuum csak annyiban ismerhető meg, amennyiben saját adottságainak típusaként tudjuk „megérteni”. A típus generalizáló ferdítéseiről szóló minden egyéb közhely: elavult mende-monda, melyet még Klages kedvéért sem szabad magunkévá tennünk. Jogos, színvonalas vád a tipológiát csak a módszertani részletkérdések oldaláról (korreláció!) érheti: az angol Spearman módján (ajánljuk szerzőnk figyelmébe).

Mindezen megjegyzéseink Pál Antal vállalkozásának mindenképen figyelemreméltó voltából mitsem vonhatnak le: művének a vállalkozás és a hibák nagyságából szerkeszthető mérlege igen jól mutat. Meg kell még említenünk stílusának egyenetlenségeit s a szerkezeti aránytalanságokat; néhol távirati stílusban fogalmaz s ez mondanivalójának akaratlan is oly kategórikus jelleget kölcsönöz, ami éppen ezen a tudományterületen nem helytálló. Mindezekon túl azonban őszinte örömmel kell üdvözlönnünk Pál Antal nagyigényű vállalkozását, mely — különösen a részletekben — sokhelyt eredeti észrevételekben, találó felismerésekben gazdag.

Mátrai László.

DOHNA, ALEXANDER GRAF ZU: *Kernprobleme der Rechtsphilosophie*. Philosophische Untersuchungen. Band 8. Im Auftrage der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie. — Berlin—Wien, 1940. Albert Limbach-Verlag. 96 l.

A szellemtudományos kutatás képviselői között igen kevesen akadnak, akik hajlandók beismerni és álszemérem nélkül hangoztatni is: még mindig nem tudunk eleget, még mindig bizonytalanul mozgunk, még mindig a tudás nagy birodalmának csak a legelején vagyunk. Szerzőnk rezignált őszinteséggel ismeri ezt be, midőn figyelemztetésül állítja az olvasó elé: aki a jogfilozófiától azt várja, hogy pozitív állást foglaljon a szociális és politikai élet hatalmas tartalmi problémáit illetően, az sürgősszerűen ki fog ábrándulni.

A szerző a jogfilozófia alapproblémái közül az egyiket a jog fogalmára adandó feleletben látja. Évszázadokon keresztül keresték a feleletet a kérdésre és a felelet mindig kétes és kényes volt: *omnis definitio periculosa*. Az ő kiindulása szerint az empirikus tudományok szempontjai mellett áll a filozófiai szemlélet, mely transzcendentális karaktert visel. Noha minden ismeretet a tapasztalásból nyerünk, a tapasztalás nem képes egyedül helyes ismeretet produkálni. Ezért oly ismeret-elemekre szorulunk, melyek minden ismeret előtt vannak, az ú. n. apriori elemekre. Tehát a Kant szerinti apriori, minden tapasztalástól mentesen nyert fogalmakat kell a jogtudományba is átvinni. A jogtudomány a joganyaggal, mint empirikus adottsággal foglalkozik, míg a jogfilozófia azokra az előfeltevésekre gondol, melyek alatt egyedül lehetséges a jognak a tudománya, a jurisztikus ismeret. Minden történetileg fel lépett jog feltétlenül empirikus, azonban minden jogtétel tartalma felbomlik a formára és az anyagra. Ezáltal csak feltételes fogalmat nyerünk, mely ismét feltétel egy másik fogalom számára. Ez a processzus lefelé nincsen lezárva, de a legfelsőbb formális fogalmak feltétlenek. Ezeket nevezzük a jogi gondolat tiszta normáinak. A változó jogtartalom mellett változatlanok kizárólag ezek a tiszta, határozott jogi gondolatok.

Az alapproblémák másodika, melyhez a jog fogalmi kritériumainak vizsgálatán át jutunk, a jogérvény. A szerző a jogérvény értelmét kívánja megragadni s ezt a fogalmat a jogéhoz viszonyítva a helyes logikai vonatkozásba helyezni. Ezért lesz munkájának első fejezete: „Juristische Logik“.

És mert arra a kérdésre, milyen a jog és főleg milyennek kell lennie, csak az akarattartalom helyességének az alapgondolatára való ráeszmélés által adható felelet, ezért könyvének második fejezete „Juristische Ethik“ címet viseli.

A szerző ezzel kimerítve látja a jogfilozófia tulajdonképeni problémáit s megállapítja, hogy a jog lényegének, végső meghatározásának,

érvényének és jogosságának kérdésére a feleletet minden pozitív adottságtól függetlenül kell megadnunk.

A felvetett problémák — a szerző időnkinti találó megállapításai és jó meglátásai mellett — nem találnak a munkában teljes megoldást. A szerző talán elsősorban öngazolásul kívánta felhozni a mű bevezetésében a pozitív állásfoglalás — szerinte — igen nagy nehézségeit, mert munkájában éppen ez a pozitív állásfoglalás hiányzik a szociális és politikai létnek a jogfilozófia által felvetett problémáival szemben. Mert kénytelenek vagyunk ugyan belátni, hogy tudományos vizsgálódásainkban még nem tudunk abszolút és megtámadhatatlan igazságokat fellelni, hanem csak egy határt tudunk mutatni: eddig eljutottunk, de itt meg kell állanunk, — mégis minden kutatónak pozitíve állást kell foglalnia azokkal a nyert eredményekkel szemben, melyekben a kételkedés egyelőre a legkevesebb támpontot találja, melyeknél helytállóbbat, igazabbat egyelőre nem tudunk produkálni.

De ezenkívül súlyos hátránya a munkának a németen kívüli szakirodalom ismertetésének hiánya. Jóllehet a szerző maga is beismeri, sőt szükségszerűnek látja, hogy a jogfilozófia nem nemzeti, hanem nemzetfeletti problémákat hozzon felszínre, ennek ellenére — a futólagosan s csak egyszer érintett Aristotelest, Somló Bódogot és Del Vecchiot leszámítva — a felmerülő kérdésekben csak a német álláspontot ismerteti. Márpedig, ha valaki oly átfogó jelentőségű címet viselő munkát ad ki, mint a szerző, annak nem szabad megfeledeznie arról, hogy a németeken kívül, többek között, a franciák, az angolok, a magyarok is foglalkoztak jogfilozófiával.

Zemplén Elemér.

HORVATH SANDOR: *A természetjog rendező szerepe.* Budapest, 1941. Jelenkor, 87 lap.

A természetjog objektív léttel bír Isten eszméiben s az ezektől meghatározott értékvilágban. Cselekedeteinket az örök törvényhez kell viszonyítanunk. E viszonyítás kétféle lehet: 1. benső, személyi: erkölcs; 2. személyközi, dologi: jog. Az erkölcs benső életünket, a jog külső viselkedésünket szabályozza, mindkettő a lex aeternára való tekintettel.

A természetjog vizsgálatában Horváth a négy konstitutív okot keresi, ebben is a skolasztika módszerét követi. A jog anyaga (causa materialis) az ember. Az ember nem lehet meg bizonyos személyek közti viszonylatok nélkül. Ezekben a viszonylatokban kell egy rendező elv: az ember, mint a jog anyaga, vezetésre, irányításra szorul. A legfőbb rendező Isten. Minden rendezésnek tekintetbe kell vennie egyrészt Isten szuverénitását, másrészt az ember istenképességét. Az emberi természetet jellemzik az önfenntartás, fajfenntartás és tökéletesedés ösztönei. Ezeket a tapasztalati (tételes) jognak tiszteletben kell tartania. Egyéb-

ként ez emberi törekvések beteljesülését éppen csak valamilyen jogrend teszi lehetségessé.

A jogrendezés lelke (*causa formalis*) a szociális igazság. Ez nem egyéb, mint törekvés a közjóra. A közjó megkívánja a társadalom tagjainak felelősségvonnását is (bíráskodás). Ennek módozatait a tételes jog van hivatva megszabni.

A jog célja (*causa finalis*): a béke. A pozitív jogtényezők (családfő, egyházfő, uralkodó) vannak hivatva (*causa efficiens*) ennek biztosítására.

Horváthnak ez a műve rendkívül alkalmas arra, hogy a jog és erkölcs viszonyára vonatkozó félreértéseket, előítéleteket és tévedéseket eloszlassa. A jog legfőbb elveit szilárdan beágyazza az ontológiába. Az „örök emberin” alapuló természetjogra alapozza a pozitív jogot, amely így nem merő önkény, nem is pusztán konvenció, hanem az emberi együttélés szükségszerű velejárójának mutatkozik. *Ervin Gábor.*

BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA: *Platón*. — Budapest, 1941. Szent István-Társulat. 205 l.

Fontos e műnek kielégítő és lényeges jegyeit feltáró ismertetése, mert általa a nagy gondolkodó egyénisége, filozófiája és jelentősége egészen eredeti, új és mély meglátásokkal gazdagodva jelenik meg a magyar tudományos irodalomban.

Az olvasónak olyan a benyomása, mint amikor figyelő füléhez tartja a tengeri kagylót. Zúgásában megéreződik annak a bámulatosan gazdag és kifinomított gondolkodásnak mély-tengere, amely a platoni művekben hömpölyög: ritmikusán, gazdagon és minden erőltetés nélkül. Zúgásában feltárul a messzi távlat érzete: a könyv megérezteteti, hogy ez a szellemi alkotás izgató távolságban, évezredekkel előbb szakadt fel töprengő emberi lélekből, az egyik legnagyobb halandó elméjéből. Mellette megjelennek azok a kortársak, tanítók és barátok, akik közvetve vagy közvetlenül, apró kis problémákat csiholva hozzájárultak ahhoz, hogy a kolosszus utánuk járva halhatatlant alkosson, vagy hogy termékenyen befolyjanak a géniusz alkotó munkájába.

A könyv aránylag kicsiny terjedelmű, és szerény célkitűzést vall bevezetésében, de a nagy perspektíva, messzi-távvolbalátás és megláttatás különleges értéket ad neki. És ezt semmiképen sem csökkenti az a terve, hogy előző kutatások alapján induljon el: így biztos támponttal rendelkezik egy-egy mélybevezető új út és szempont feltárásához (baráti vonzalom 179. l., abszolútum 184. l. stb.).

A mű legnagyobb értékét éppen ebben az állásfoglalásban s az erre épülő logikus feldolgozásban látjuk: mélységes, áhítatos tisztelettel fordul a nagy gondolkodó felé s ezért tárgyyszerű, p'asztikus Platon-portré elevenedik meg a sorok között. E Platon-ábrázolás magán viseli

a nagyság és előkelőség, a tisztaság és erő, az ideál és valóság, az alakulás és tökéletesbülés, vagyis a fejlődés bélyegét. Nélküle nem lehet Platont megérteni s tagadása ellen éppen a nagy filozófus tiltakoznék legjobban. (Ugyanez a szempont: Werner Jaeger, *Aristoteles c. művében*, Berlin, 1923.) Világos: a túlzás helytelen eredményekre vezetne, de az a fejlődési menet, amely itt jelenik meg előttünk, teljesen meggyőző. Az illetén ábrázolás igen fontos, mert ha gondolkodó fejlődéséről, elméletének alakulásáról, „tisztulásáról” beszélni szoktunk, akkor méltán van szükség arra, hogy a nagy filozófus emelkedését és fejlődését szem előtt tartsuk, mert különben gondolatait megérteni teljesen nem tudjuk, műveinek sorrendjét teljesen meghatározhatatlannak és egyes új elemeket megokolatlanoknak vélhetünk. Platonnál ez a probléma csupán filológiai eszközökkel nem oldható meg s a filozófust a szöveg és részletkérdések sokszor nagyon lefoglalják ahhoz, hogy határozottan merjen rendszert alkotni: a filozófusnak ezzel szemben könynyebbsege, hogy feltételezve az előmunkálatokat, csupán saját célkitűzését szolgálja.

Sorok között, a háttérben ezek az alapelvek vannak határozottan kijelölve, s a teljes megértéshez hozzátartoznak. Tárgyi nehézséget a mű nem gördít az olvasó elé: még az olyan olvasó is, aki Platont kevésbé ismeri, teljes, kerek képet kap, amely teljesen az eredeti platoni művekből van — nem mozaikszerűen összerakva, hanem — szigorú gondolatmenetek alapján fokozatosan felépítve. A felépítés egy kongeniális elkialkat élesenlátó, de tárgyszerű, nem beleolvasó átélésének írói alkotása. A bevezető fejezetek az alapokat rakják le, a szellemi miljöet formálják meg, amely olyan, mint a buja, termékeny humusz. Benne a gondolatoknak egymásratorlódo formátlan, kissé céltudatlan játéka folyik, amely a nagyvilág csodáira hívja fel az ébredő emberi szellem figyelmét ($\pi\epsilon\pi\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$, $\pi\epsilon\pi\iota\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$, $\alpha\pi\chi\eta$) s Sokratesnek kellett jönnie ahhoz, hogy az újonnan sarjadt *sophistikával* együtt tisztázza a filozófia, a gondolkodás célját, helyzetét. Nyomában, éppen Platon ifjúsága idején, a sokratesi bábáskodás fiatal hajtásokat sarjasztott; ezeken nevelődött a fiatal filozófus és lett a „lángeszű tanítvány”. „Igy győzött Sokrates kortársai és az utókor, de legfőképpen tanítványai előtt életében és halálában: és tanításának és emberségének győzelmes varázsa életén és halálán keresztül a legmélyebben legfogékonyabb, mert leglángolóbb és legtehetségesebb tanítványába, Platonba vésődött bele.” (17. 1)

„A lángeszű tanítvány” ábrázolása, alakulása a fiatalkori dialógusok útján történik: a gazdag, fiatal lélek önalkotásai révén kap bájos és vonzó taglalást. A nyüzsgő korból és az alakuló, fiatal Sokrates-tanítványból kedves jelenetek, hirtelen előpattantott ötletek születnek meg, amelyeket a Mester alakja foglal szoros egységbe. Minden gondolat körötte forog. Jöhetnek azután új meg új szereplők, az

egység, az a benyomás nem szakad meg, ellenben fokról-fokra tűnnek elő a jövőendő nagy gondolatok csírái (idea-tan az Euthyphronban, 48. l., a megismerés problematikája a Menonban, 66. l.), amelyek szilárdan meg-
rögződnek, mire a „nagy vándorút“-ra kerül a sor.

Átmenetre s az összefoglaló áttekintésre szükség van e ponton, mert utána a nekisudarasodó ifjú óriásban a diadalmas alkotót csodáljuk, akinek tekintete új távlatok felé nyílik meg. A legmegragadóbb és legismertebb alkotások e fejlődési fok gyümölcsei: Phaidon, Phaidros, Lakoma és Állam, amelyeknek boncolása megértésükre, megismerésükre és megszeretésükre veszi rá az olvasót. Izgalmassá, fűtött, szinte ideges hangulatúvá válik itt a gondolatok menete, mert egyik meglátásról a másikra, tündéri képről matematikai képletek világába megyünk a dialógusok nyomán. A csodálkozás, a kétkedő felkiáltás nem maradhat el: hát ilyen is lehet? Így is lehet? Ilyen fenkölt szellem, tiszta meglátás, ragyogó színek is lehetnek évezredekkel ezelőtt? (Symposion.) Így is lehet látni ezt a fejlődést, a csodálatosan gazdag világot, amelyben az idea erősebb, mint a valóság, s az ember lelke szinte isteni szabadságra tehet szert (Phaidros, 87. l.), de egyben látja, hogy a visszaemlékezés szebb világra utalja, amelyre vágyva gondol, valahányszor e világról észébe jut (88 l.). A szépség és szárnyalás ragyogó képei alól elődudorodnak a szép alkotásnak izmos alapgondolatai, amelyeket alkotójuk elég erőseknek tart, hogy a valóság (ember-állam-elmélet), a gyakorlati életnek tartóoszlopaivá tegye. Erről szól a „diadalmas alkotó“ Állama, amely elméleti szépségeit a tapasztalat kellő megiszívélése nélkül dolgozza ki.

A klasszikus platonizmus tulajdonképpen ezeken a lapokon szólal meg, „A Phaidonban, Symposionban, Phaidrosban és Politeiában teljesen kibontakozott az, amiről elmondhatjuk, hogy Platonban is leginkább platonai, a jellegzetes platonizmus.“ (104. l.) Az utána adott összefoglalás ennek szép jellemzésével tulajdonképpen utat mutat az emberi fejlődés telje, „a bölcs tanító“ felé. Nyugodtságában mindinkább előtérbe engedi jutni saját arculatát, a lecsendesedő, sziporkázó szellem nem tartja szükségesnek folytatni sokratesi harcait, hanem saját problémáival jó elő. Az elcsendesedő vitatkozás az érett bölcs fejtegetéseinek ad helyet (tudomány, 113. l., létező-nemlétező, 121. l., az idea-tan érvei, 131. l.), amelyeknek egyre szorosabb kapcsolatuk van a szaktudományokkal (matematika, 137. l.) és egyre kevesebb közük és közösségük a „dialógusokkal“ mind formában, mind tartalomban. A Timaios c. „dialógus“ pl. tulajdonképpen természettudományi tudását foglalja össze (140. l.), a Nomoi pedig emberi bölcsességének gazdag kincsesládá.

A művek alapján készült tehát Platon fejlődő lelki-szellemi képe, amely lelket egy összefoglaló fejezet rajzol meg az előzők alapján s egyben a fejlődés további menetére utal, amelyet az alapvető gondolatok a keresztény európai kultúra folyamán bejártak. „Az Abszolútumnak

emberi gondolkodástól megfogható alakját, tehát minden filozófia gyökerét és végcélját, csaknem teljességében ő adta az európai filozófiának: hozzá az idea és a legfőbb Jó tanához fűződik a filozófiának legnagyobb, örökértékű diadala. Ezzel Platon kiolthatatlan fényként világít az emberi szellem életében" (205. l.). Ennél szebb pályát — érezzük —, az egy Aristotelest kivéve, filozófus be nem futott s ilyen széles perspektívában jelentőségét legszebben a filozófus láthatja meg. (Ez utolsó, összefoglaló fejezetben a platonai levelek szerepe nehezen oldható meg és némely elemző rész itt késleltetőleg hat.)

Fontosnak tartjuk ezt a megállapítást: ilyen széles perspektívában jelentőségét legszebben a filozófus láthatja meg. Ezzel semmiképen sem akarjuk a filológus kevésbé hivatottságát állítani, csupán a filozófus sajátos feladatát támasztjuk alá, akinek ez a kötelessége, s ezt a célt tartotta szem előtt. Ennélfogva a filológiai szempontokat és követelményeket a művel szemben nem támasztjuk fel. Filozófiai szempontból esetleg az Aristoteles-párt, a Lykeion hívei foglalhatnak el más álláspontot azokban a kérdésekben, amelyek a két nagy szellem vonatkozását érintik (140, 146, 184, 200. l.) s melyről szinte velük egykorú, termékeny vita folyik. Úgy érezzük, e tekintetben a jelen műben Aristoteles húzta a rövidebbet.

Mindenképen örömmel üdvözljük az új Platont, ezt a szép könyvet, amely oly életszerűen tárja a magyar művelt közönség elé az örök, nagy, igaz filozófus-arcot. Hasonmásaként, módszerbeli összevetésre érdemes elővenni Pauler Ákos Aristotelesét s akkor két kiváló magyar gondolkodó egészen sajátos, világviszonylatban elismeréseméltó könyvéből tudjuk magunk elé idézni az európai kultúra előharcosait. Általuk az örök nagyság, az antik kultúra évezredes alapjai és szépségei, valamint az európai-keresztény műveltség pillérei tárulnak fel. S a jelen Platon-műnek ígéretét, hogy a rövidesen kiadásra kerülő Platonfordításnak hirdeti útját — az a tény teszi igazán értékesé, hogy általa már most kedvet kaptunk és megszerettük ünnevelt hősét, az örök Platont.

Rozsály Ferenc.

RETI LASZLÓ MENYHÉRT: *Duns Scotus János egyediségi elve.* Vác, 1941. Kapisztrán-nyomda. 231 l.

Az egyik legnehezebb és sokat vitatott filozófiai kérdésnek, a principium individuationisnak Duns Scotus általi megoldását tartalmazó munka három részre tagozódik.

Az első részben, a történeti áttekintésben, azoknak a Duns Scotus előtti tanításoknak az elégtelenségére mutat rá a szerző, amelyek szerint az egyediség elve az anyag.

A munka második része Duns Scotus újszerű egyediségelméletével foglalkozik. A szerző Duns Scotusnak az egyetemes és az egyedi lét

viszonyáról való felfogását ismeretelméleti állásfoglalással és metafizikai alapvetéssel igazolja.

Duns Scotus — Szt. Tamással ellentétben — az értelem a megismeréskor aktívnak tartja s ezáltal fennáll annak a lehetősége, hogy az egyed az értelem közvetlen ismereti tárgya lehessen. Az értelem első sajátos tárgyául Duns Scotus azt teszi meg, ami nemcsak bizonyos állapotban, hanem mindig kimeríti az értelmi képesség egész tartalmát, ami lényegileg bennfoglaltatik minden valóságban; minthogy pedig csak a lét ilyen, ezért a lét az értelem első tárgya. Mostani, átmeneti állapotunkban ugyan megismerőképességünk nem tudja a létet egész terjedelmében megragadni, így jelenlegi megismerésünk kimerítő tárgya az érzéki valóságok lényege.

Az ismeretelméleti fejtegetés, ill. igazolás után a metafizikai alátámasztásban nyilvánvaló lesz, hogy Duns Scotusnál az egyediség kérdésnek a materia-formatannal való kapcsolata még elődeinél is erősebb és épp a hilemorfizmusról alkotott azon felfogása az alapja egyediségelméletének, hogy a materia sem puszta lehetőség, hanem pozitív lét-tartalma van.

Az egyediség elvének kérdésében a hilemorfizmushoz hasonlóan az universale-tan is nagy jelentőséggel bír. Duns Scotus felfogása ezen a téren is újszerű. Az egyetemességet háromféleképpen különbözteti meg:

1. az universale metaphysicum nem teljes, hanem csak potenciális universale, mivel nem minden egyazon fajú egyedről állítható, hanem csak több egyfajú egyedben levő közös tartalmat jelent;

2. ugyancsak nem teljes universale az universale logicum, mert ez csupán értelmi vonatkozást fejez ki, hanem

3. az universale metaphysico-logicum, vagyis a metafizikai és logikai általános együtt, mely sok dologban lehet és egyúttal sok dologról állítható, a teljes universale.

Az universale metaphysicumnak Duns Scotus a „natura communis” nevet adta. A natura communis bár egyrészt a fizikai rendbe helyezi és kiemeli annak realitását, ugyanakkor másrészt hangsúlyozza, hogy a közös anyagból és közös formából álló összetétel a fizikai rendben egyedül, egyedi meghatározottság nélkül, sohasem lép fel. A meghatározott létmódot épp az egyedi különbség adja, ez pedig nem származhatik sem a materiától, sem a formától, hanem egy, ezeknél még pozitívabb mozzanattól, a „haecceitas”-tól, ami a dolognak utolsó formálitása. Duns Scotus ugyanis a konkrét valóságokat több létréteg összetételeként tekinti, melyek részint különböző do'gok (res), részint különböző valóságok (realitas). Dologok azok a létrétegek, melyek a többiek nélkül létezhetnek és egymástól valóságosan különböznek. Azoknak a létrétegeknek pedig, melyek nem alkotnak két dolgot, de az értelem különböztető tevékenysége előtt és attól függetlenül is megvannak a dol-

gon, a formalitas nevet adta. Így tehát Duns Scotus szerint az egyediesülés nem az anyagtól, illetőleg a mennyiségileg meghatározott anyagtól, nem külső principiumtól származik, hanem a dolgok belsőleg, substantialiter, pozitív mozzanat által egyediesülnek.

A továbbiakban a szerző rámutat a principium individuationisnak a theológiában és a filozófiában való jelentőségére, majd pedig művének harmadik részében a Duns Scotus utáni kornak — napjainkig terjedőleg — az individuumról szóló nézeteit tárgyalja.

Az előzőkben ismertetett és az egyik legátfogóbb bölcseleti témát fejtegető munka szerzőjének rendkívüli alaposágáról és erős kritikai képességéről tanúskodik, Duns Scotusnak a principium individuationisról való tanítását a legapróbb részletekig bemutatja, e közben világosan körülhatárolja s magyarázza a felmerülő fogalmakat, miáltal munkája a skolasztika filozófiájában kevésbé jártasak számára is élvezhető. Duns Scotus elődeinek egyediség-megoldásait, valamint Duns Scotus tanításaival szemben felmerült támadásokat, nevezetesen a szélső realizmust, meggyőző ellenérvekkel dönti meg, illetőleg oldja fel. Értékes áttekintésben mutat rá arra, hogy a principium individuationisnak Duns Scotus általi újszerű beállítása miképen hatott az utókorra, bár itt meg kell jegyezni, hogy Suareznek a „saját léttartalmat“ egyediesítő elvvé megtevő tanításában a problémának leegyszerűsített továbbfejlesztésében van. Végül ugyancsak elismerés illeti a szerzőt azért, mert egyrészt rávilágított az egyediség elvének minden korban való aktualitására s így a modern s középkori filozófia közötti kapcsolatra; másrészt pedig, mert feltárta a principium individuationisnak a hétköznapi élettel való szoros viszonyát: hogy az egyéniség tartalmának az erkölcsi normákkal összhangban történő kibontakoztatása teljesebb életet ad az egyénnek s döntő jelentőségű a társadalom, illetőleg a nemzet életére.

Hunyady Piroska.

FICHTE: *Első és második bevezetés a tudománytanba. A tudománytan, vagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Fordította és bevezető tanulmánnyal ellátta: Kopasz Gábor. Debrecen—Gyula, 1941. Dolgozatok a debreceni egyetem filozófiai szemináriumából.*

Babits írja Dante-fordítása előtt, hogy a legnagyobb áldozat, amit a költő nemzete oltárára helyezhet: a fordítás. Mert eredeti munkával kereshet másutt is megértést, ha otthon nem talál, fordításával azonban máshova nem fordulhat. Ha nemzete kiveti, nincs helye többé a nap alatt.

Valóban, a fordítás komoly és nagy alkotómunka. Megalázkodást, elmélyedést, odaadást követel, elmerülést egy nehezen megközelíthető szellem mélységeiben. És ha áll mindez a fordításra mennyivel inkább érvényes Fichte fordítására, aki emelkedett és szép stílusa ellenére egyiko

a formailag és tartalmilag egyaránt legnehezebben megközelíthető német gondolkozóknak. Ezért is volt a többi idealistával együtt még a múlt század közepe felé olyan népszerűtlen hazánkban. Első behatóbb ismerőjük Erdélyi János, de az ő gondolkodásán leginkább Hegel hatása érezhető. Fichte közismerten Böhm Károlyra van legnagyobb hatással, de az idealisták renaissance-a folytán nem egy tekintetben rányomja bélyegét mai filozófiai életünk arculatára is.

Ezért is nagy örömmel kell fogadnunk a debreceni egyetem filozófiai szemináriumának azt a vállalkozását, hogy kiadta ezt a kötetet, és főleg, hogy *sorozatot indított meg vele az újkori filozófia klasszikusai*ból. Tankó Béla professzornak, az egész vállalkozás mozgatójának előszavából úgy érezzük, hogy hamarosan Hegelre kerülhet a sor, akitől magyarul semmit sem olvashatunk. Mindez olyan munka, amiért halás lesz az egész magyar tudományos világ.

Az előttünk fekvő Fichte-fordítást a fordító bevezető tanulmánya előzi meg, mely láthatólag inkább a művelt, érdeklődő közönségnek szól, mint a tudományos világnak. Megismerhetjük belőle Fichte pályáját, tudománytanát, az „Ich an sich“ fogalmát, ez utóbbit legnagyobb-részt Böhm Károly alapján. Majd a „szabadság filozófusának“ jellemzi Fichtét, miközben rámutat azokra a küzdelmekre, ahogyan Fichte megszabadult a „Ding an sich“ determináló tanától. Végül pedig a gondolkodó értékelése következik erősen kantianus filozófiai álláspontból. A tanulmány után közölt irodalomból kissé hiányzott nekünk X. Leon alapvető munkája, „Fichte et son temps“, bár azt Lehmann közölt műve a Kant utáni filozófiáról minden bizonnyal tekintetbe veszi.

Maga a fordítás, az első magyar Fichte-fordítás, bizony nehéz és kitartó munkát igényelt. Ez meg is volt, és eredménye is látszik. A fordítás annál jobb, minél jobban haladunk a vége felé. Az elején még néha bizonytalanságot érzünk a terminológiában és a szöveg pontos megértésében.

Például a „Bestimmung“ szót eleinte inkább csak „meghatározás“ értelemben látjuk, pedig mindjárt a 7. lapon szereplő „képzetek“ kétségkívül nem a tudat „meghatározásai“, hanem „határozmányai“. A 21. lapon talán nem egészen biztos a „Handeln“ = cselekvés, „Thun“ = tevés, „thätig“ = tevékeny fogalmak egyértelmű jelölése. Ugyancsak itt van szó „minden levezetés formulájáról“, „az alap törvényéről“; németül „der Satz des Grundes“, ami Fichte nyelven *az alap elvét* jelenti.

A továbbiakban bátrak leszünk néhány olyan szövegrészt idézni, amelynek fordításában, úgy gondoljuk, félreértés történt:

A 11. lapon ezt írja a fordító a „Ding an sich“-ről: „Nem fordul elő a tapasztalatban, mert a tapasztalat rendszere semmi más, mint a szükségesség érzésétől kísért gondolkodás és maga a dogmatikus se adhatja ki másnak, mint minden filozófus, meg akarja alapozni.“ *Ere-*

detiben: „Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts Anderes, als das mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts Anderes ausgegeben werden.“ *Szerintünk:* „Nem fordul elő a tapasztalatban sem: mert a tapasztalat rendszere nem egyéb, mint szükségyszerűség érzése által kísért gondolkodás, és maga a dogmatikus sem tekintheti másnak, mert az ő feladata is az, ami minden filozófusé, hogy megalapozza.“

A 21. lapon ezt olvassuk: „Az intelligencia amaz alapul tett cselekvésének tehát *határozott* cselekvésnek kell lennie, mivel pedig az intelligencia maga a legmagasabb magyarázó alap, egy saját maga és lényege által, nem valami rajta kívülől, meghatározott cselekvés. Az idealizmus előfeltétele tehát ez lesz: az intelligencia cselekszik, de csak az ő sajátos lényege folytán egy bizonyos módon cselekedhetik.“ *Eredetiben:* „Mithin müsste jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz ein *bestimmtes* Handeln seyn, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein *durch sie selbst* und ihr Wesen, nicht durch etwas ausser ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese seyn: die Intelligenz *handelt*, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln.“ *Szerintünk:* „Az intelligencia ezen alapul vetett cselekvésének egyben *határozott* cselekvésnek kellene lennie, és pedig mivel az intelligencia maga a legfelső magyarázó alap, egy *őáltala* és az ő lényege által, nem pedig valami rajta (az intelligencián) kívülfekvő által meghatározott cselekvésnek. Az idealizmus előfeltevése tehát ez lesz: az intelligencia cselekszik, de saját lényege következtében csak egy bizonyos módon cselekedhetik.“

Néhány sorral alább „transzcendentális idealizmust“ olvasunk olyan helyen, ahol az eredetiben és értelem szerint is „transzcendens-ről“ lenne szó.

Még csak egy helyét közöljük az 59. lapról: „Valamely ellentét elgondolásával határozom meg a magam szemléletét: ezt és csak ezt jelenti és semmi mást megérteni ez a kifejezés: a szemlélet. A filozófus számára a magában gondolt cselekvés a gondolkodás útján lesz objektívvé, azaz előtte lebegővé, valami olyanná, ami gondolkodása szabadságát akadályozta, amennyiben azt gondolja.“ *Eredetiben:* „Ich bestimme mir durch das Denken eines Entgegengesetzten meine Anschauung; dies und nichts anderes bedeutet der Ausdruck: ich greife die Anschauung. Durch das Denken wird dem Philosophen das in ihm gedachte Handeln *objectiv*, d. h. ihm vorschwebend, als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes.“ *Szerintünk:* „Szemléletemet valami vele szembehelyezettnek (neki megfelelőnek) elgondolásával teszem meghatározottá; ezt jelenti és nem mást jelent a kifejezés: felfogom a szemléletet. A filozó-

fus számára a magában elgondolt cselekvés az elgondolás által lesz *objektívvé*, azaz olyan dologgá, ami úgy tűnik fel neki, hogy elgondolása által gondolkodásának szabadságát (meg nem határozottságát) akadályozza.“

De semmi esetre sem akarnók ennek a munkának értékét csökkenteni azzal, hogy néhány hibájára — többek közül — felhívjuk a figyelmet. Ezeknek egy része (a közlteké is) kétségkívül nyomdahiba. Nagy számukat már az előszó is sajnálattal említi, meg is magyarázza az okot. Az egész magyar Fichte érdekes és gyönyörűséget nyújtó olvasmány. Könnyed és tetszetős stílusú. Bár nehéz szövegről van szó, egy pillanatra sem feledkezik meg a fordító a magyarosság követelményeiről. Így nem esik abba a hibába, amibe e miatt sokan mások, hogy t. i. ha az ember a fordított szövegeket pontosan meg akarja érteni, meg kell néznie az eredetit.

A fordításra szánt anyag kiválogatása hozzáértő filozófusi kézre vall: a bölcsező Fichte legjavát kapjuk meg magyarul. Azt a Fichtét, akit sem szárnyaló retorikája, sem miszticizmusa nem távolított még el a filozófia elméleti útjairól. Várakozással tekintünk a legközelebbi kötet elé. Mindenesetre megnyugtató volna, ha a következő kötetben a fordító neve mellett még egy másik szakember neve is szerepelne, aki a fordítást átnézte.

Vajda György Mihály.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

39.041. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. (F.: Thiering Richárd.)

A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2'— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2'— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végteleen halmazok problémájáról*. . . . 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard: Közérkölc és személyes erkölcsiség* 1'— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2'— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe*. 1'50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* 2'80 P

ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

INHALT.

- St. Dékány*: Kritische Grundfragen der Psychologie der Gemeinschaft.
B. Hamvas: Scientia sacra.
L. Noszlopi: Psychologische Diagnose der individuellen sittlichen Eigenschaften.
Hegelianismus. — *Geschichte der Philosophie*. (Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)
Besprechungen, Kritiken.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10'— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 6'— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.).....elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10'— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3'— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3'— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) 8'— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) 6'— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15'— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) 4'— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6'— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4'— „
13. *Földes—Papp Károly*: Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) 5'— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONHETEDIK KÖTET

(1941)

KORNIS GYULA ÉS BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

GRÓF RÉVAY JÓZSEF

BUDAPEST, 1941.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

A XXVII. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

Oldal

<i>Gróf Apponyi Albert</i> : Világnézet és politika	1, 107
<i>Dékány István</i> : A közösség lélektanának kritikus alapkérdései	341
<i>Hamvas Béla</i> : Scientia Sacra	366
<i>Makkai Sándor</i> : Az örök ifjúság	235
<i>v. Moór Gyula</i> : Philosophia perennis (Schütz Antal bölcelete) ..	136
<i>Zemplén György</i> : Exisztenciális karakterológia	246

Szemle.

<i>Boda László</i> : Nietzsche hagyatéka	165
<i>Dési Frigyes</i> : Driesch Hans †	246
<i>Dienes Valéria</i> : Bergson †	30
<i>Noszlopi László</i> : Az egyén erkölcsi tulajdonságainak kísérleti lélek- tani észlelése	382

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései.

<i>Halasy-Nagy József</i> : A cartesianizmus. <i>Gáldi László, Lehner Ferenc, Slatinay Ernő, Ortvay Rudolf</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1941. február 4.)	266
<i>Ivánka Endre</i> : Arisztotelizmus. <i>Halasy-Nagy József, Noszlopi László, Ervin Gábor, Gerencsér István, gr. Révay József, Sár mándi Sándor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1940. december 3.)	170
<i>Jánosi József</i> : A skolasztika. <i>Kecskés Pál, Schütz Antal, Dékány István, Ervin Gábor, Szabó Elek, Ortvay Rudolf</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1941. január 7.)	187
<i>Kerényi Károly</i> : Platonizmus. <i>Magyaryné Techert Margit, Ivánka Endre, Faragó László, Kövendi Dénes</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1940. november 5.)	64
<i>Kornis Gyula</i> : Mi a filozófia? <i>Dékány István, Mátrai László, Pozsonyi Frigyes, Zemplén György</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1940. október 8.)	37
<i>Mátrai László</i> : A filozófia története. <i>Kecskés Pál, Dési Frigyes, Faragó László, Hamvas Béla</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1941. május 6.)	423
<i>Prohászka Lajos</i> : A hegelianizmus. <i>Jóó Tibor, Mátrai László, Dékány István, Ervin Gábor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1941. április 1.)	396
<i>Gr. Révay József</i> : A kantianizmus. <i>Ibrányi Ferenc, Noszlopi László, Földes-Papp Károly, Ortvay Rudolf, Kibédi Varga Sándor, Sár mándi Sándor, Jóó Tibor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (1941. március 4.)	284

Ismer tetések, bírálatok.

<i>BENSE, MAX</i> : Einleitung in die Philosophie. (<i>Hamvas B.</i>)	442
<i>BIER, AUGUST</i> : Die Seele. (<i>Tarcsay I.</i>)	447

	Oldal
BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK SCHÜTZ-SZÁMA. (<i>Gerencsér I.</i>)	91.
BR. BRANDENSTEIN BÉLA: Platon. (<i>Rozsály F.</i>)	454.
BUCSAY MIHÁLY: Logikai alaptételek. (<i>Dési F.</i>)	323
COULTON, G. G.: Studies in Medieval Thought. (<i>Ervin G.</i>)	217
CYSARS, HERBERT: Das Unsterbliche. (<i>Dési F.</i>)	222
DAKIN, A. H.: Man the Measure. (<i>Ervin G.</i>)	105
DASGUPTA, SURENDRANATH: A History of Indian Philosophy. (<i>Téchy O.</i>)	321
DOHNA, A. GRAF ZU: Kernprobleme der Rechtsphilosophie. (<i>Zemplén E.</i>)	452
DOMKE, KARL: Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. (<i>Dési F.</i>)	101
DYROFF, ADOLF: Der Peripatos über das Greisenalter. (<i>Marót K.</i>)	102
FICHTE: Első és második bevezetés a tudománytanba. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	459
FÖLDES-PAPP KÁROLY: A megismerés tragikuma. (<i>Lehner F.</i>)	324
GEHLEN, ARNOLD: Der Mensch. (<i>Faragó L.</i>)	228
HALASY-NAGY JÓZSEF: Ember és világ. (<i>Lehner F.</i>)	227
HARKAI SCHILLER PÁL: A lélektan feladata. (<i>Bognár C.</i>)	335
HERRMANN IMRE: Studien zur Denkpsychologie. (<i>Faragó L.</i>)	232
HORVÁTH MIKLÓS—REÖK IVÁN: Isten, papok, orvosok. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	231
HORVÁTH SÁNDOR: Der thomistische Gottesbegriff. (<i>Ervin G.</i>)	446
HORVÁTH SÁNDOR: A természetjog rendező szerepe. (<i>Ervin G.</i>)	453
JUNG, C. G.—KERÉNYI KÁROLY: Das göttliche Kind. (<i>Boda L.</i>)	96
KALLFELZ, F.: Die Charakterkunde in der antiken Philosophie. (<i>Zemplén Gy.</i>)	99
KALMÁR LÁSZLÓ: A Hilbert-féle bizonyításelmélet. (<i>Pozsonyi G.</i>)	218
KERÉNYI KÁROLY—JUNG, C. G.: Das göttliche Kind. (<i>Boda L.</i>)	96
KIBÉDI VARGA SÁNDOR: Magyar és német filozófia. (<i>Jóó T.</i>)	96
KONRAD, ANDREAS: Irrationalismus und Subjektivismus. (<i>Földes-Papp K.</i>)	220
KOPASZ GÁBOR: Fichte-fordítása. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	459
KORNIS GYULA: Tudomány és nemzet. (<i>Mátrai L.</i>)	331
MIKOLA SÁNDOR: A fizikai megismerés alapjai. (<i>Faragó L.</i>)	326
MITROVICS GYULA: A műalkotás szemlélete. (<i>Slatinay E.</i>)	334
PÁL ANTAL: Bevezetés a modern karakterológiába. (<i>Mátrai L.</i>)	449
PÉTER RÓZSA: Az axiomatikus módszer korlátai. (<i>Pozsonyi F.</i>)	218
PICO DELLA MIRANDOLA, G.: Über die Würde des Menschen. (<i>Zemplén Gy.</i>)	103
POHLENZ, MAX: Grundfragen der stoischen Philosophie. (<i>Rozsály F.</i>)	216
RAHNER, KARL: Geist in Welt. (<i>Ervin G.</i>)	95
REÖK IVÁN—HORVÁTH MIKLÓS: Isten, papok, orvosok. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	231
RÉTI LÁSZLÓ MENYHÉRT: Duns Scotus János egyedességi elve. (<i>Hunyady P.</i>)	457
RUSSELL, BERTRAND: Power. (<i>Ervin G.</i>)	226
RÜSSEL, HERBERT WERNER: Das Lob der rechten Einsamkeit. (<i>Ervin G.</i>)	443
SOURIAU, ÉTIENNE: L'instauration philosophique. (<i>Vajda Gy. M.</i>)	93
ŠPAKOVSKI, ANATOL: Das menschliche Ich und die Kultur. (<i>Faragó L.</i>)	329.

	Oldal
TANKÓ BÉLA: A világnézet kérdése és a református elvek. (<i>Kam- pis A.</i>)	333
TARCSAY IZABELLA: Pszichodiagnosztika. (<i>Baranyai E.</i>)	234
TRÓCSÁNYI DEZSŐ: Bölcelelettörténelem. (<i>Kondor J.</i>)	319
VOSS, HANS: Transzendenz und Raumanschauung. (<i>Józsa M.</i>)	221
WITTMANN, MICHAEL: Die moderne Wertethik. (<i>Jánosi J.</i>)	448

Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a Magyar Filozófiai Társaságnak 1941. május 20-án tartott közgyűléséről	336
--	-----